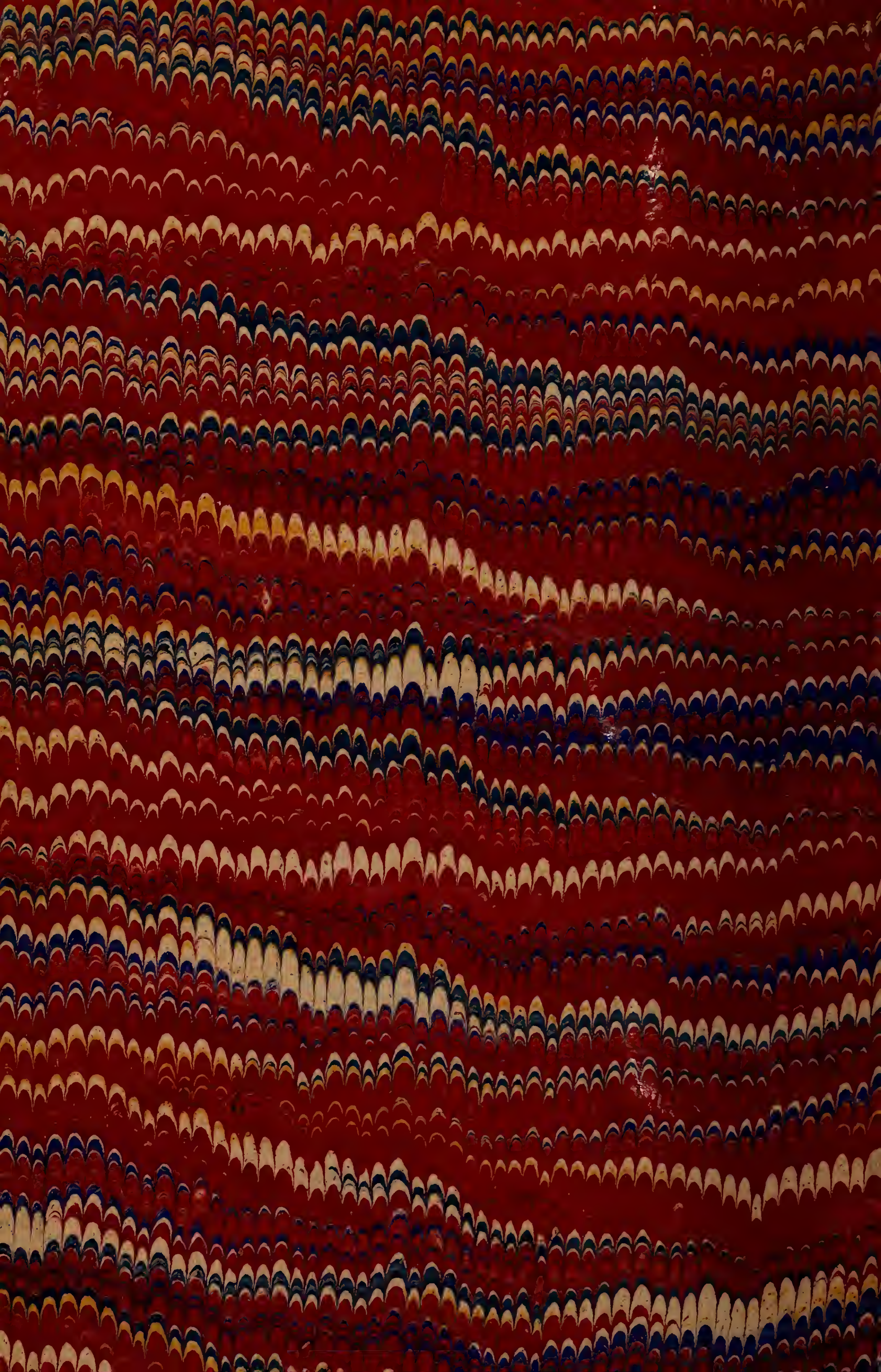
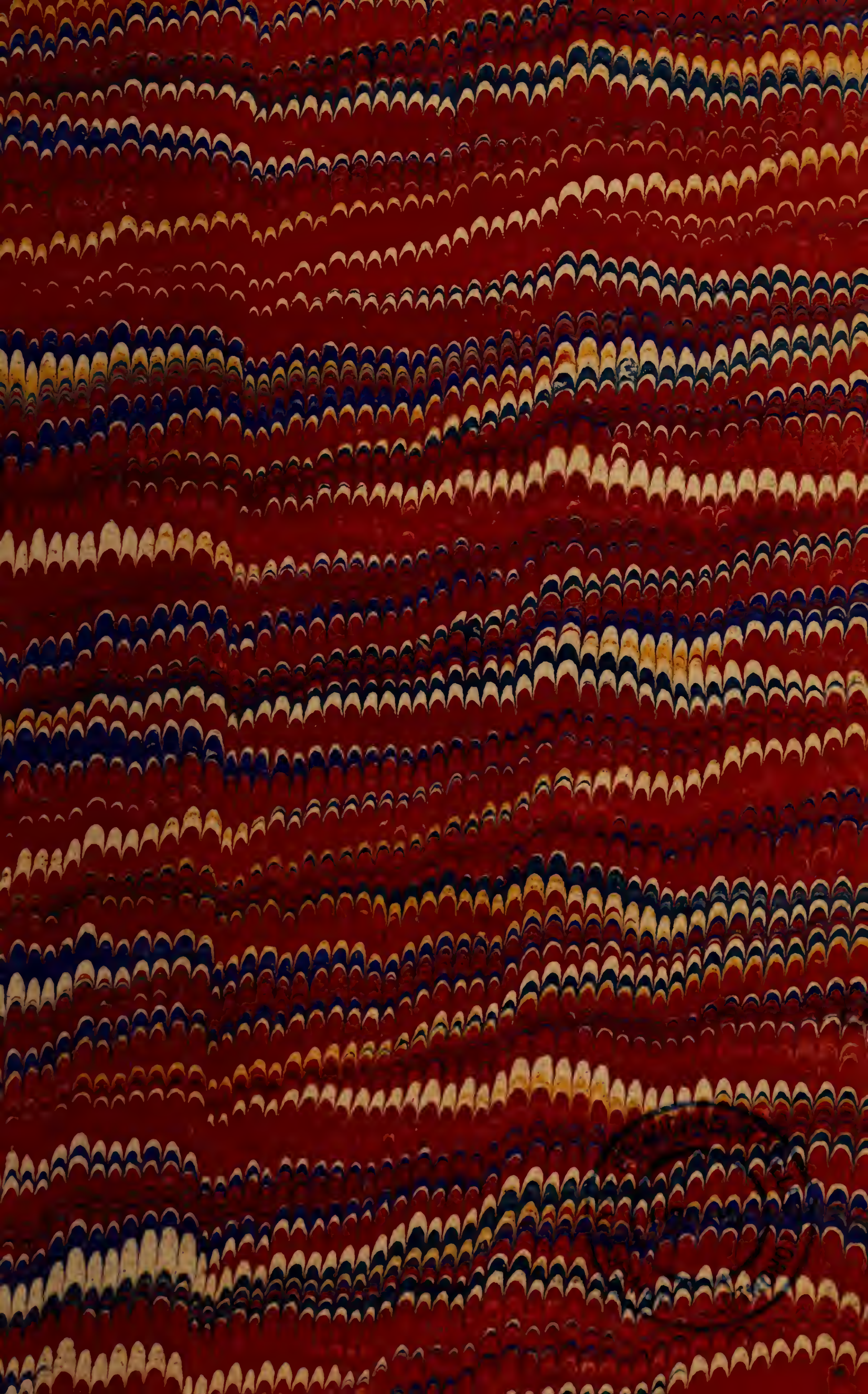

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 07101085 4











# LE CATÉCHISME
## ROMAIN
### OU L'ENSEIGNEMENT DE LA
# Doctrine Chrétienne
### EXPLICATION NOUVELLE

PAR

GEORGES BAREILLE

Docteur en théologie et en droit canonique
Chanoine honoraire de Toulouse

---

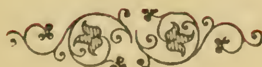
Instaurare omnia in Christo.
*Tout restaurer dans le Christ.*
EPH., I, 10.

## TOME QUATRIÈME

### DEUXIÈME PARTIE

# La Grâce et les Sacrements

## II



MONTRÉJEAU
(Haute-Garonne)
LIBRAIRIE J.-M. SOUBIRON, ÉDITEUR

---

LE

# Catéchisme Romain

OU L'ENSEIGNEMENT DE LA

# Doctrine Chrétienne

**NIHIL OBSTAT**

*Tolosæ, die 21 novembris 1908*

Ph.-H. Dunand,
Can. theol. censor.

IMPRIMATUR

*Tolosæ, die 8 decembris 1908.*

† Augustinus,
Arch. Tolosanus.



Ce volume a été déposé conformément aux lois
en décembre 1908

# LE CATÉCHISME
## ROMAIN
### OU L'ENSEIGNEMENT DE LA
# Doctrine Chrétienne

EXPLICATION NOUVELLE

PAR

GEORGES BAREILLE

Docteur en théologie et en droit canonique
Chanoine honoraire de Toulouse

---

Instaurare omnia in Christo.
*Tout restaurer dans le Christ.*
EPH., I, 10.

## TOME QUATRIÈME

DEUXIÈME PARTIE

# La Grâce et les Sacrements

II



MONTRÉJEAU
(Haute-Garonne)
LIBRAIRIE J.-M. SOUBIRON, ÉDITEUR

---

DEUXIÈME PARTIE

---

# La Grâce et les Sacrements

## II

# Les Sacrements.

L'ÉTUDE des sacrements est à la fois l'une des plus importantes et des plus difficiles de la théologie. Son importance se mesure au rôle pratique que jouent dans la vie chrétienne ces instruments de la grâce. La science des sacrements, dit le *Catéchisme Romain* (1), si impérieusement recommandée par Dieu lui-même et si féconde en avantages précieux, exige des talents et un zèle particuliers. C'est en la développant fréquemment et avec soin que les pasteurs rendront les chrétiens dignes de participer convenablement et avec fruit à des choses aussi excellentes et aussi saintes, et qu'ils resteront fidèles eux-mêmes à cet ordre divin : « *Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint, et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux* (2). »

Mais elle est encore plus difficile qu'importante, et cela tient, paraît-il, à l'excès de systématisation des scolastiques dans la théologie sacramentaire. La théorie qu'ils ont fixée ne cadrerait pas avec tous les faits relevés dans l'histoire. De là, de la part des historiens, des attaques multiples contre la dite théorie. Mais comme, d'autre part, cette théorie, sans avoir été solennellement définie comme un dogme de foi, est entrée dans l'enseignement de l'Eglise, comment résoudre le conflit ?

Tous les catholiques sont d'accord pour admettre, conformément à la définition du concile de Trente, que Notre-Seigneur a institué les sacrements, tous admettent même comme une vérité certaine qu'il les a institués immédiatement, en indiquant, au moins d'une manière générale, les signes sensibles qui les constituent; tous reconnaissent, au témoignage de l'Ecriture, qu'il a désigné la matière et la forme du baptême et de l'eucharistie.

Mais a-t-il également fixé d'une manière aussi précise

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr.*, n. 1. — 2. *Matth.*, VII, 6.

la matière et la forme des autres sacrements? Et, à défaut de textes scripturaires, ne pourrait-on pas le conclure par une raison d'analogie ou de parité ? Ou bien ne se serait-il pas contenté d'en indiquer d'une manière générale l'idée fondamentale, tout en laissant à l'Eglise le soin d'en préciser les éléments matériels ? Il est certain que, dans la suite des âges, les rites sacramentels offrent une grande variété non seulement dans l'Eglise latine et l'Eglise grecque, mais encore dans la même Eglise. Comment expliquer cette variété ? Le mieux, assure-t-on, serait de reconnaître à l'Eglise un pouvoir assez étendu en matière sacramentelle. Certainement une telle solution, très en faveur aujourd'hui, couperait court à bien des difficultés, mais elle n'est pas sans en soulever d'autres fort graves. On ne voit pas sur quel fondement solide elle repose ; et l'on ne peut citer aucun fait qui soit l'affirmation et l'application d'un tel pouvoir. En fait de pouvoir sur les sacrements, l'Eglise revendique celui d'établir et de changer ce qu'elle juge convenir davantage à l'utilité de ceux qui les reçoivent ou au respect qui leur est dû, selon la diversité des choses, des temps et des lieux, mais en même temps elle déclare que c'est à la condition de respecter et de laisser intacte leur substance (1). Comment en serait-il ainsi si elle avait le droit de déterminer spécifiquement les éléments constitutifs des sacrements ?

L'opinion ancienne offre aussi des difficultés, et on la croit inconciliable avec les faits de l'histoire. Elle a pourtant pour elle le triple avantage de s'appuyer sur cette définition dogmatique que Notre Seigneur est l'auteur de tous les sacrements, sur cette vérité universellement admise qu'il en est l'auteur immédiat, et sur ce fait qu'il a fixé lui-même la matière et la forme du baptême et de l'eucharistie. C'est l'opinion de saint Thomas que le choix, la détermination et la désignation de ce qui doit être dans le sacrement le signe sensible de la grâce appartient au Christ, non pas seulement d'une manière générale, mais

1. Sess. XXI, *De comm.*, c. 2.

encore d'une manière spécifique et concrète (1). C'est ce que saint Alphonse de Liguori déclare, malgré Morin, le sentiment le plus probable (2). D'après cette opinion, aucun document ne prouve que l'Eglise ait introduit dans l'administration des sacrements, en vertu d'une loi nouvelle, un changement substantiel dans les rites sacramentels (3). Quant aux modifications constatées par l'histoire, elles n'intéressent pas la substance même des sacrements, elles ne sont que des modalités accidentelles. Qu'on les signale dans la matière et dans la forme, elles ne constituent que de simples accidents. Les formes sacramentelles, par exemple, ne sont pas employées dans leur teneur originelle, elles sont traduites et, dans ce cas, il faut et il suffit que la signification de celle qu'emploie l'Eglise soit substantiellement la forme voulue. Car si, d'après saint Thomas, les paroles opèrent ce qu'elles signifient (4), ou si leur signification est efficace (5), c'est ce sens, c'est cette signification qui importe et qui donne au rite sa valeur sacramentelle. A l'Eglise de juger si les formes usitées, quelque diversité qu'elles offrent par ailleurs, possèdent et ce sens et cette signification. *Formae sacramentorum ex institutione Christi et Ecclesiæ usu habentur*, comme dit saint Thomas (6). En tout état de cause, on doit pratiquement s'en tenir aux prescriptions ecclésiastiques dans l'administration des sacrements (7).

1. *Sum. theol.*, III, Q. LX, a. 5, ad 1 et 2. — 2. *Theol. mor.*, L. VI, tract. 1, c. 1, dub 2, n. 12 ; cf. Juenin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis*, Venise, 1773, *Dissert.* 1, q. 3, c. 3. — 3. Cf. Benoît XIV, *De syn. dioec.*, L. VIII, c. 10, n. 10. — 4. *Sum. theol.*, III, Q. LX, a. 8. — 5. *Ibid.*, III, Q. LXXV, a. 7, ad 3. — 6. *Sum. theol*, III, Q. LXXXIV, a. 3. — 7. Entre les deux opinions, on s'est demandé s'il n'y aurait point place pour une troisième, d'après laquelle le concile de Trente, en parlant comme il l'a fait, se serait borné à désigner le pouvoir qui réside perpétuellement dans l'Eglise, aujourd'hui comme autrefois, sans entendre affirmer qu'il n'y aurait pas eu jadis, dans l'Eglise, un pouvoir spécial en vertu duquel, au début de son existence, elle aurait pu fixer et préciser la substance des sacrements, pouvoir désormais épuisé et qu'elle ne pourrait plus exercer.

Les modernistes écartent toute difficulté, mais en sacrifiant l'institution divine des sacrements. Car, nous dit-on, « il en est des sacrements ainsi que de l'Eglise et du dogme, qui procèdent de Jésus et de l'Evangile comme des réalités vivantes, *non comme des institutions expressément définies* (1). » « Les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétées par les Apôtres et par leurs successeurs, à la lumière et sous la pression des circonstances et des faits (2). » « Si donc il est une chose évidente, c'est que l'idée générale de l'institution sacramentelle, comme elle est énoncée dans les décrets du concile de Trente, n'est pas une représentation historique de ce qu'a fait Jésus ni de ce qu'a pensé l'Eglise apostolique, mais une interprétation authentique, je veux dire autorisée pour la foi (mais non pour l'histoire), du fait traditionnel (3). » Autrement dit, les sacrements sont d'institution humaine. L'Église, qui les a créés, peut les modifier, les augmenter. De telles erreurs ont été condamnées par le Décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*; nous les retrouverons chemin faisant.

C'est donc plus qu'il n'en faut pour montrer l'importance et les difficultés du traité que nous abordons. Aussi est-ce une raison de plus d'y apporter toute l'attention et les soins qu'il mérite (4).

1. Loisy, *l'Evangile et l'Eglise*, 3e édit., Paris, 1904, p. 238. — 2. *Ibid.*, p. 239. — 3. *Autour d'un petit livre*, 2e édit., Paris, 1903, p. 255-256. Quelques lignes plus haut, M. Loisy écrivait : « La conception systématique d'un programme cultuel dressé par Jésus lui-même avant sa passion, et où les sept sacrements auraient eu leur place déterminée, avec indication de ce que la théologie scolastique a voulu appeler leur matière et leur forme, ne résiste pas à la critique. Les définitions de Trente, dans la mesure où elles sont influencées par cette conception, ne la présentent pas comme historique. » *Ibid.*, p. 254. Dans *Quelques réflexions*, Paris, 1908, p. 199, il écrit : « Les sacrements sont, pour l'historien, les rites traditionnels de l'Eglise; il n'y peut constater directement une efficacité divine. » — 4. BIBLIOGRAPHIE. — Pour les documents : Arcadius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, 1619; Goar, *Euchologion seu rituale Græ-*

*corum*, Paris, 1647 ; Morin, *Commentarius historicus in administratione sacr. paenitentiae*, Paris, 1651 ; *Commentarius de sacr. Ecclesiae ordinationibus*, Paris, 1655 ; Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus*, 1636, dans le *Theol. cursus completus*, de Migne, t. XXIV ; Petau, *Theologicorum dogmatum*, Paris, 1644-1650 ; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, Paris, 1688 ; Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Rouen, 1700 ; Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716 ; *La perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie, les sacrements*, Paris 1711-1713 ; Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiae*, Rome, 1739. — Pour les sacrements en général et pour les sacrements en particulier, saint Thomas, Bellarmin, Suarez, De Lugo, etc. ; Juenin, *De sacramentis*, Lyon, 1696 ; Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, dans la *Theol. curs. completus*, de Migne, t. XX ; Drouin, *De re sacramentaria ; de sacramentis in genere*, *Ibid.*, t. XX ; Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Eglise*, *Ibid.*, t. XXI. — Plus près de nous, le protestant Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Breslau, 1864 ; Schatzler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato in ihrer Entwicklung*, Munich, 1861 ; Probst, *Sacramente und Sacramentalien in den ersten drei Iahrhunderten*, Tubingue, 1871 ; Schanz, *Die Lehre von den heil. Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1893 ; Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heil. Sacramenten der katholischen Kirche*, Munich, 1894 ; les théologies récentes de Tepe, Tanquerey, Sasse, Hermann, Billot, Hurter, Pesch, etc.; Gasparri, *De matrimonio*, Paris, 1891 ; *De sacra ordinatione*, Paris, 1893 ; *De s. Eucharistia*, Paris, 1897 ; Many, *De sacra ordinatione*, Paris, 1905 ; Ghir, *Les sacrements*, trad. franç., Paris, 1900 ; Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, Paris, 1905, t. VII-VIII ; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, 2e édit., Paris, 1907.



# Leçon XVIIe

# Des Sacrements en général

**I.** *Définition du Sacrement.* — **II.** *Raisons de l'institution des Sacrements.*

L'ÉTUDE des sacrements en général comporte un examen attentif de tout ce qui a trait à leur nature, à leurs éléments constitutifs, à leur nombre, à leurs effets, à leur auteur, à leurs ministres et à leurs sujets (1); elle doit nécessairement précéder l'étude de chaque sacrement en particulier, et c'est par elle que nous commençons, conformément au chapitre préliminaire de la seconde partie du *Catéchisme Romain*.

## I. Définition du Sacrement

I. Le mot. — 1. *Chez les Latins.* — Nous appelons sacrement le rite religieux qui sert à symboliser la grâce et à la communiquer ; mais c'est là un terme, emprunté à la langue latine, dont la signification première a singulièrement évolué jusqu'au moment où elle a été fixée dans le langage précis de la scolastique. Etymologiquement, *sacramentum*

our la bibliographie, voir la note détaillée, p. 6-7.

vient de *sacrare*, sacrer, consacrer, vouer, et signifiait, chez les Latins, soit une chose sacrée, consacrée, vouée, soit une parole donnée ou une promesse faite avec une certaine solennité. On l'employait, dit le *Catéchisme Romain*, pour désigner l'obligation que l'on contractait en s'engageant par serment au service de quelqu'un. C'est ainsi que le serment par lequel les soldats promettaient de servir fidèlement la République s'appelait le *sacramentum militare* ; cette signification paraît même avoir été la plus usitée (1).

2. *Dans la Bible et les auteurs ecclésiastiques.* — Ce même terme a « le sens de chose sacrée, qui se cache dans l'ombre, ce qui correspond au mot *mystère*, chez les Grecs (2). Et c'est ce sens qu'on doit lui donner dans ces passages : *Ut notum faceret nobis* sacramentum *voluntatis suæ* (3) ; *magnum est pietatis* sacramentum (4) ; *nescierunt* sacramenta *Dei* (5), où l'on peut remarquer, comme en beaucoup d'autres, que *sacramentum* signifie simplement une chose sainte ou sacrée, inconnue et mystérieuse. Aussi les docteurs latins ont-ils pensé que certains signes sensibles qui, en produisant la grâce, servent en même temps à l'exprimer et à la mettre pour ainsi dire sous les yeux, pouvaient fort bien s'appeler sacrements. Toutefois, saint Grégoire pensait que ce nom leur vient de ce que par eux la grâce divine, voilée sous des enveloppes corporelles, opère invisiblement le salut. Et qu'on n'aille pas s'imaginer que ce terme s'est introduit récemment dans l'Eglise. Pour qui a lu saint Jérôme et saint Augustin, il est facile de voir que les anciens écrivains ecclésiastiques, pour désigner la chose dont nous parlons ici, ont employé très souvent ce mot, quelquefois celui de symbole, de signe mystique ou de signe sacré (6). »

3. *Dans son évolution.* — A vrai dire, c'est Ter-

1. *Cat. Rom.* II. *De sacr.*, n. 2. — 2. Μυστήριον de μύειν fermer. — 3. *Ephes.*, I, 9. — 4. I *Tim.* III. 16. — 5. *Sap.*, II, 22. — 6. *Cat. Rom.*, II, *De sacr.*, n. 2-4.

tullien qui a introduit ce mot dans la langue théologique pour désigner les rites de l'initiation chrétienne, et nommément le baptême et l'eucharistie. Saint Cyprien le lui a emprunté dans le même but, mais ni l'un ni l'autre n'en ont précisé le sens, car ils l'emploient pour désigner bien d'autres choses qui ne ressemblent pas à nos sacrements. Saint Augustin, après eux, apportera quelques précisions, mais sans lui réserver exclusivement le sens technique actuel. C'est que le terme a suivi les fluctuations et le développement de la notion même de sacrement. Aussi, pendant longtemps le trouve-t-on pris dans un sens large, servant à désigner tout ce qui est saint et mystérieux, puis, dans un sens un peu plus restreint, tout signe sacré, soit les figures et les institutions de l'Ancien Testament, soit les rites du culte chrétien, sans distiction nette (1). Mais au fur et à mesure que se détermine la notion de sacrement, le terme s'emploie de plus en plus pour désigner les signes qui symbolisent la grâce ;

1. Faute de précision dans la signification du terme, on appelle sacrement l'ensemble des mystères de la foi, tous les dogmes inaccessibles à la raison et connus des seuls initiés, le sel bénit, les fêtes, etc. Saint Ambroise intitule un livre : *De incarnationis dominicae* sacramento. Hugues de Saint Victor donne pour titre à son grand ouvrage théologique : *De* sacramentis *christianae fidei*. Le sel bénit est le *sacramentum* des catéchumènes. Les fêtes sont des *sacramenta*. La secrète du mercredi des Cendres appelle encore aujourd'hui *sacramentum* le jeûne quadragésimal. Les sacramentaires ou *Liber sacramentorum*, au moyen âge, renferment indistinctement les formules des fonctions sacrées, pour la messe et les sacramentaux comme pour les sacrements proprement dits. Cette imprécision, qui a duré si longtemps, explique en particulier comment on a pu dresser des listes de sacrements aussi peu exactes. La théologie sacramentaire, à peine ébauchée pendant la période patristique, n'a été constituée que tardivement, après beaucoup de tâtonnements inévitables.

il signifie une chose qui consacre ou sanctifie comme *vestimentum* ou *nutrimentum* signifient ce qui habille ou nourrit. Et quand enfin, à partir du XIIe siècle, le concept de symbole efficace de la grâce sera définitivement acquis dans la théologie sacramentaire, le mot sacrement ne s'appliquera plus, au sens technique du mot, qu'aux sept rites de la loi nouvelle, qui sont des signes symboliques de la grâce, mystérieux et sacrés, consécrateurs et sanctificateurs.

II. La chose. — Saint Augustin a défini le sacrement : un *signe* de la grâce ; c'est là le terme générique, qui permet d'appliquer ce mot à certains rites de l'Ancien Testament. En ajoutant que c'est un signe *efficace* de la grâce, les scolastiques ont trouvé le terme spécifique qui convient uniquement aux rites spéciaux du Nouveau Testament. L'élaboration de ce concept de symbole efficace a été longue ; il convient d'en dire un mot.

1. *Avant saint Augustin.* — C'est surtout à propos du baptême et de l'eucharistie, objet d'une étude plus spéciale pendant les quatre premiers siècles, qu'a commencé à se dessiner le concept de symbole efficace. Le symbolisme des rites chrétiens fut de suite aperçu. Du reste, saint Paul avait ouvert la voie, car il regardait l'immersion baptismale comme le symbole de la mort et de la sépulture de Jésus-Christ et de sa sortie victorieuse du tombeau. Le catéchumène, en effet, est plongé dans l'eau, meurt au vieil homme et au péché, est en quelque sorte enseveli, et sort régénéré. De même saint Paul regardait l'eucharistie, corps du Seigneur, comme le symbole de l'unité de l'Eglise, corps mystique du Christ, et l'union de Jésus-Christ avec son Eglise comme le symbole du mariage chrétien. Mais l'ini-

tiation chrétienne était quelque chose de plus qu'un simple symbolisme : on y vit une efficacité particulière qui atteignait l'âme et produisait sur elle un effet spirituel. Comment et dans quelle mesure, c'est ce qu'on n'étudia pas tout d'abord, mais ce qui ne pouvait pas tarder à solliciter un examen attentif.

*Parmi les Grecs.* — Saint Ignace d'Antioche voit dans l'eucharistie le symbole de l'union des chrétiens entre eux (1). Clément et Origène ébauchent une théorie sacramentelle. Origène, notamment, distingue dans le baptême le signe de la chose signifiée, le signe servant à éveiller dans l'esprit l'idée d'une réalité spirituelle produite (2). C'est là un point acquis désormais ; mais, au lieu de placer comme lui l'efficacité du signe sacramentel du baptême dans l'invocation de la sainte Trinité, d'autres l'attribuent à la présence du Saint-Esprit dans les eaux baptismales. Symbolisme et efficacité du baptême, de l'onction chrismale et de l'eucharistie sont mis en relief par saint Cyrille de Jérusalem (3). Et ainsi, dès le VI[e] siècle, le baptême, la confirmation et l'eucharistie sont considérés, chez les Grecs, comme des symboles qui produisent la grâce ; on

1. *Smyrn.*, VII, 1 ; *Phil.*, III, 2 — IV ; *Eph.*, XX, 2 ; cf *Didaché*, IX. — 2. Són application du symbolisme à l'eucharistie fut moins heureuse. « L'eucharistie n'est pas simplement, comme le baptême, un symbole efficace d'un effet spirituel ; elle est un symbole qui contient réellement ce qu'il symbolise, c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ. Or, une telle conception du symbolisme eucharistique ne pouvait se faire jour que lorsque la doctrine de la conversion du pain et du vin aurait été développée. » Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, 2[e] édit., Paris, 1907, p. 6. — 3. *Cat.*, III, 3-4 ; *Cat. mystag.*, II, 4, 6, 7 ; III, 1-2. Cf. saint Basile, *De Spir. Sanc.*, 35 ; *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 1141-1164 ; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XL, 8 ; *Patr. gr.*, t. XXXVI, col. 368.

distingue, en effet, le signe, qui est sensible et visible, de la chose signifiée, qui est l'effet spirituel et invisible produit dans l'âme ; et l'on découvre dans ces rites symboliques et efficaces quelque chose qui s'harmonise parfaitement avec la nature humaine. D'un mot, saint Chrysostome résume cette doctrine : « Si tu étais sans corps, les dons incorporels te seraient donnés, mais parce que l'âme est unie à un corps, Dieu te donne l'intelligible dans le sensible (1). »

*Parmi les Latins.* — Les Pères de l'Eglise latine conçoivent de même le sacrement. Tertullien, il est vrai, se sert du mot tantôt dans le sens du serment (2), tantôt dans celui de doctrine religieuse (3), mais aussi dans le sens de rite symbolique et sacré, et c'est dans cette dernière acception qu'il l'applique au baptême et à l'eucharistie (4). Il distingue la relation du rite et de son effet et en marque l'appropriation. Ainsi, dit-il, dans l'initiation chrétienne, l'ablution est l'indice de la purification de l'esprit, l'onction coule sur la chair mais profite à l'âme, l'imposition des mains fait descendre le Saint-Esprit sur le chrétien purifié par le baptême.

Si le langage de Tertullien laisse quelque peu à désirer relativement à l'eucharistie, celui de saint Cyprien est on ne peut plus clair. Sans insister sur le symbolisme du baptême et de la confirmation, l'évêque de Carthage esquisse une théorie de l'efficacité du sacrement, mais conditionnée par sa doctrine sur l'Eglise. Ni l'eau, ni l'huile, ne sont valables que si elles ont été sanctifiées par l'évêque ; c'est de cette sanctification que le sacrement tire

1. *In Matth.*, hom., LXXXII, 4. — 2. *De spect.*, 24 ; *de idol.*, 6.
3. *Apolog.*, 47. — 4. *De bapt.*, 1 ; *adv. Marc.*, IV, XXXIV.

toute sa valeur. Et comme cette sanctification ne peut avoir lieu que dans l'Eglise, parce que seule elle possède le Saint-Esprit, il conclut à tort que le sacrement donné par des hérétiques est nul (1).

A son tour, saint Ambroise, au courant de la doctrine des Alexandrins, insiste sur le symbolisme et en marque l'efficacité. Les eaux du baptême contiennent une vertu invisible, que la foi seule peut discerner (2) ; l'eau lave le corps et l'Esprit-Saint purifie l'âme (3), et cela en conformité parfaite avec la nature de l'homme. Relativement au symbolisme efficace de l'eucharistie, l'évêque de Milan formule sa pensée tout comme saint Cyrille de Jérusalem (4).

Ainsi donc, à la fin du IV^e^ siècle, le concept du sacrement comme symbole efficace de la grâce est à peu près achevé. Baptême et eucharistie sont des signes sensibles qui manifestent, contiennent ou produisent la vertu invisible de l'Esprit-Saint. On en peut dire autant de la confirmation. Quant au mariage, on s'en tient au symbolisme indiqué par saint Paul ; pour les autres sacrements, saint Augustin va appliquer ce symbolisme à l'ordre (5), saint Innocent I à l'extrême-onction (6), et ce n'est que beaucoup plus tard que saint Pierre Damien l'appliquera à la pénitence (7).

2. *Définition du Sacrement par saint Augustin.* — L'évêque d'Hippone distingue et oppose l'une à l'autre la partie visible du rite, le *sacramentum*, et la

1. *Epist.*, LXX, 1, 2. — 2. *De myst.*, XV, 20, 21. — 3. Nam cum ex duabus naturis homo, id est, ex anima subsistat et corpore, visibile per visibilia, invisibile per invisibile mysterium conservatur. Aqua enim corpus abluitur, spiritu animæ delicta mundantur. *In Luc.*, II, 79. — 4. *De myst.*, 4, 52, 54. — 5. *De bapt. cont. Donat.*, I, 2. — 6. *Epist.*, XXV, 8 ; Denzinger, n 61. — 7. *Serm.*, LXIX, *Patr. lat.*, t. CXLIV, col. 901.

partie invisible, la *virtus sacramenti* (1). Il entend le mot sacrement de deux manières : au sens général de simple signe, applicable à ce titre à toute espèce de rites, et au sens particulier de signe sacré, auquel est attaché un don ou un effet objectif, réservé par suite à certains rites, particulièrement au baptême et à l'eucharistie. Dans ce dernier sens, le sacrement est un signe sacré efficace ; il comprend un élément matériel, visible, le signe qui éveille l'idée d'une chose religieuse dont il est l'image, et un élément spirituel, invisible, le don signifié qui sanctifie l'homme. Mais entre ces deux éléments il y a un rapport très étroit de similitude, soit naturelle, fondée sur la nature des choses, soit conventionnelle, choisie et voulue par Dieu. En outre, le sacrement n'est pas un simple signe, vide de toute réalité, il signifie un don, et ce don objectif est lié au signe (2). Quelle est la nature de ce rapport ? n'est-ce qu'une simple succession, une pure concomitance, ou bien un lien de causalité ? C'est ce que saint Augustin n'a pas examiné. Il se contente de dire que lorsque le ministre applique le rite, le Christ ou le Saint-Esprit opère dans le sujet bien disposé la grâce du sacrement (3).

Comme saint Cyprien et saint Ambroise, il place la cause efficiente du sacrement dans la bénédiction du prêtre : c'est elle qui donne à l'élément matériel sa signification sacramentelle et lie à cet élément le don spirituel de la *virtus* (4). Mais, à la différence de l'évêque de Carthage, il se garde bien de faire dépen-

1. *In Joan.*, tract., XXVI, 11. — 2. *Epist.*, XCVIII, 10 ; *Serm.*, CLXXIV, 7. — 3. *Cont. litt. Petil.*. III, 59 ; *Epist.* XCVIII, 2. — 4. Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua ? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. *In Joan.*, tract. LXXX, 3. Cf. *De bapt. cont. Donat.*, VII, 102 ; *Serm.*, CCCLII, 3.

dre la valeur de la bénédiction sacerdotale de la foi ou de la sainteté du ministre, parce qu'il estime que le sacrement tient sa valeur de Dieu (1). D'autre part, c'est en vertu de la volonté du Christ, auteur des sacrements, que le ministre peut faire d'un objet matériel un signe sacramentel efficace. L'institution divine entre donc comme un élément essentiel dans la définition du sacrement tel qu'il le conçoit, comme il l'enseigne pour le baptême et l'eucharistie.

On peut donc définir le sacrement d'après saint Augustin : un signe sensible d'un objet spirituel, dont il est le symbole, institué par Notre Seigneur, auquel est lié par la formule de bénédiction du ministre l'effet spirituel symbolisé et destiné à sanctifier les hommes. A vrai dire, saint Augustin ne l'a défini qu'un signe sacré d'un objet spirituel. Mais, en le rangeant dans la catégorie des signes, il a du moins fixé le genre auquel il appartient ; et pour compléter sa définition, il ne restera plus qu'à déterminer la note distinctive et spécifique de ce signe en la plaçant dans l'efficacité. Une telle détermination s'est fait longtemps attendre. L'une des causes en est dans la fâcheuse influence qu'eut, parmi les auteurs de l'époque carolingienne (2), la définition du sacrement donnée par saint Isidore de Séville, qui partait, non de l'idée de signe, mais de celle de secret, conformément au sens étymologique du mot (3). Le mot de sacrement ne servant qu'à désigner l'action secrète du Saint-Esprit dans l'âme ou

1. *De bapt. cont. Donat.*, v, 28. — 2. Cf. Raban Maur, *De instit. cleric.*, L. I, c. xxiv ; *Patr. lat.*, t. cvii, col. 309 ; Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, c. iii ; *Patr. lat.*, t. cxx, col. 1275 ; Ratramne. *De corp. et sang. Domini*, xlv ; *Patr. lat.*, t. cxxi, col 116. — 3. *Etymol.*, L. VI, c. xix, 39 ; *Patr. lat.*, t. lxxxii, col. 225.

tout acte mystérieux, on l'appliqua, par exemple, à l'incarnation et à tous les mystères de la foi.

3. *La vraie définition au XII<sup>e</sup> siècle.* — Ce ne fut qu'au XII<sup>e</sup> siècle qu'on revint pour ne plus la quitter, à la formule de saint Augustin, c'est-à-dire à l'idée de signe, sauf à la compléter et à la préciser. Hugues de Saint Victor écarta définitivement la définition de saint Isidore. A ses yeux, tout sacrement est un signe sacré, mais tout signe sacré n'est pas un sacrement. Quels sont donc les éléments constitutifs du sacrement ? Trois choses essentielles : un élément sensible, naturellement apte à représenter la grâce invisible ; une institution divine qui a déterminé le rapport de signification entre l'élément matériel et la grâce ; et l'intervention sanctifiante du prêtre, qui remplit de grâce cet élément et le rend capable de la communiquer (1). D'après saint Augustin, la bénédiction du prêtre détermine le rapport de signification entre l'élément matériel et la grâce ; d'après Hugues, cette bénédiction porte plus loin : elle sanctifie l'élément, elle le remplit de grâce, elle en fait comme un récipient qui la contient et qui la transmet ; c'est en germe la théorie de la causalité des sacrements. Mais, telle quelle, la définition d'Hugues est inexacte, car elle ne s'applique pas, comme il s'en flattait, à tout le sacrement et au seul sacrement. Mettant en relief son élément matériel, elle laisse le reste de côté et permet ainsi d'écarter de la liste des sacrements l'ordre et le mariage, et de confondre les sacrements avec les sacramentaux (2).

1. Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repræsentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. *De Sacramentis.* L. I, p. IX, c. 2 ; *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 317. — 2. Saint Tho-

Beaucoup plus exacte est celle de la *Summa sententiarum.* Ici, l'idée de signe sert à exprimer le genre, mais c'est l'efficacité de ce signe qui en constitue le caractère spécifique, la note distinctive, de telle sorte que le sacrement ne signifie pas seulement la grâce, mais encore la confère (1).

Pierre Lombard donne enfin la définition qui restera : *Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat* (2). Par là, le mot de sacrement ne s'applique exclusivement qu'aux rites actuels qui sanctifient par eux-mêmes, qui portent l'image de la grâce et qui la causent dans l'âme. C'est l'application heureuse à la notion de sacrement de l'idée philosophique de cause, la détermination précise de ce qui compose le signe, à savoir l'élément matériel et la formule qui l'accompagne. Au terme générique de signe est joint le terme spécifique de cause, et ainsi se trouve complétée la définition de saint Augustin. C'est la définition qu'adopta saint Thomas.

Les sacrements de la nouvelle loi, dit saint Thomas (3), sont à la fois causes et signes, et il résulte de là qu'ils produisent ce qu'ils figurent, *efficiunt quod significant* ; ce qui prouve de plus qu'ils ont dans sa perfection la raison constitutive de sacrement, puisqu'ils sont institués en vue d'une chose sacrée, non seulement comme signes, mais encore comme causes. Par là, ajoute-t-il, ils se distinguent

mas rejette cette définition d'Hugues. *Sum. theol.*, III, Q. LXVI, a. 1 ; IV *Sent.*, dist. 1, q, 1, a. 1.

1. *Sum. sententiarum*, tract. IV, c. 1. Non enim est solummodo sacræ rei signum, sed etiam efficacia... Sacramentum non solum significat, sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio. — 2. IV *Sent.*, 1, 2 ; *Patr. lat.*, t. CXCII, col. 839. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXII, a. 1, ad 1.

des sacrements de l'ancienne loi qui n'étaient que de simples signes (1). Et ajoutant une précision nouvelle à la définition, il spécifie que les sacrements sont une cause instrumentale de la grâce (2). C'est sur ce dernier point que porte depuis longtemps l'effort de la pensée théologique pour caractériser encore un peu plus ce concept de cause instrumentale.

III. Enseignement du Catéchisme Romain. — Le concile de Trente n'a pas formulé de définition du sacrement ; mais c'est de sa doctrine que s'inspire le *Catéchisme Romain* pour nous faire connaître ce que l'on doit entendre par sacrement.

1. *Définition.* — « Personne ne peut douter que les sacrements n'appartiennent au nombre des moyens qui contribuent à l'acquisition du salut et de la justice. Mais, parmi les raisons nombreuses qui paraissent aptes à en donner une explication appropriée, aucune ne vaut en plénitude et en clarté la définition formulée par saint Augustin (3) et adoptée ensuite par tous les docteurs scolastiques. Le sacrement est le signe d'une chose sacrée ou, en d'autres termes, mais dans le même sens : *Le sacrement est le signe visible d'une grâce invisible, institué pour notre justification.* »

2. *C'est un signe sensible.* — « Les choses sensibles à nos sens sont de deux sortes : les unes n'ont été inventées que pour en signifier d'autres ; les autres ne sont choisies que pour elles-mêmes sans aucun but de signification. Parmi ces dernières on peut compter presque tout ce que renferme la nature, mais, parmi les premières, on doit ranger les vocables, l'écriture, les drapeaux, les images, les trompettes et une foule d'autres objets de même genre. Otez aux mots, en effet, leur vertu de signification. n'est-ce pas supprimer la cause qui les a fait inventer ? Ce sont

1. *Ibid.*, a. 6, — 2. *Ibid.*, a. 1. — 3. *De civ. Dei*, X, v.

là, proprement, des signes. Car, d'après saint Augustin (1), le signe est quelque chose qui, outre l'objet qu'il place sous nos sens, nous conduit à la connaissance d'un autre. Ainsi une empreinte, remarquée sur le sol, nous amène à penser que quelqu'un est passé par là.

« Cela posé, il est clair que le sacrement appartient au genre des choses qui ont été instituées pour en signifier d'autres. Ne nous représentent-ils pas, en effet, par une sorte d'image et de similitude, ce que Dieu opère dans nos âmes par sa vertu divine, qui échappe à nos sens ? Le baptême, par exemple, en nous lavant extérieurement avec de l'eau conjointement aux paroles prescrites et consacrées, signifie que la vertu du Saint-Esprit efface intérieurement toute tache et souillure du péché, enrichit et orne nos âmes du don précieux de la céleste justice ; seulement cette ablution du corps, comme nous l'expliquerons, produit dans l'âme ce qu'elle signifie. Du reste, il ressort clairement de l'Ecriture que le sacrement doit être rangé parmi les signes. En effet, quand l'Apôtre parle de la circoncision, ce sacrement de l'ancienne loi imposé à Abraham, le père de tous les croyants, il écrit aux Romains : « Il reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi (2). » Et quand il affirme dans un autre endroit que « nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés (3), » ne sommes-nous pas autorisés à reconnaître, au témoignage du même Apôtre (4), que le baptême signifie que nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême en sa mort ? Et, certes, ce ne sera pas d'un mince profit pour le peuple fidèle que de bien comprendre que les sacrements appartiennent au genre des signes. Il admettra par là plus aisément la sainteté et la noblesse de ce qu'ils signifient, contiennent et produisent. Et cette sainteté, une fois connue, il n'en sera que plus excité à honorer et à vénérer la bienveillance divine à notre égard. »

3. *Signe d'une chose sacrée.* — « Il n'y a plus qu'à

1. *De doct. christ.*, I, 2. — 2. *Rom.*, IV, 11. — 3. *Rom.*, VI, 3. — 4. *Rom.*, VI, 4.

expliquer ces mots : d'une chose sacrée, qui forment la seconde partie de la définition. Mais, pour le faire aisément, il convient de reprendre d'un peu plus haut ce que saint Augustin a dit avec tant de soins et de sagacité sur la diversité des signes (1). »

*Signes naturels.* — « Il est des signes naturels, ce sont ceux qui, tout en se faisant connaître eux-mêmes, conduisent l'esprit à connaître autre chose. La fumée, par exemple, dévoile aussitôt la présence du feu. Un tel signe est dit naturel, parce que la fumée ne signifie point le feu par convention, mais parce qu'il est d'expérience que tout homme, à la seule vue de la fumée, conclut immédiatement qu'il y a un feu réel et actif, bien qu'encore invisible (2). »

*Signes conventionnels.* — « Mais il est d'autres signes, institués et inventés par les hommes pour s'entretenir entre eux, pour se communiquer des uns aux autres les sentiments et les desseins d'un chacun. Qu'ils soient variés et nombreux, cela ressort de ce que les uns s'adressent à la vue, d'autres à l'ouïe, d'autres aux autres sens. Ainsi quand nous donnons un signal, par exemple, en élevant un étendard pour nous faire comprendre, il est assez clair que cela s'adresse à la vue ; le son de la trompette, de la flute, de la cithare, qui sert non seulement à charmer mais encore à signifier quelque chose, s'adresse à l'ouïe ; et c'est à ce sens que s'adresse surtout la parole, qui possède à un si haut degré la propriété d'exprimer les pensées les plus intimes de l'âme. »

*Signes divins.* — « Outre ces signes, établis par la convention et la volonté des hommes, il en est d'autres qui viennent de Dieu même et qui forment plusieurs espèces comme tout le monde en convient. Les uns ont été donnés par Dieu aux hommes à titre de signe ou d'avertissement ; tels, par exemple, les purifications de la loi, le pain azyme et tant d'autres cérémonies du culte mosaïque. Les autres, au contraire, Dieu les a institués non seulement pour signifier mais encore pour produire ce qu'ils

1. *De doctr. Christ.*, I, 1. — 2. *Ibid.*, II, 1-3

signifient ; et c'est parmi ces derniers qu'il faut ranger les sacrements de la loi nouvelle. Ce sont des signes divinement institués, et nullement d'invention humaine, auxquels la foi nous fait attribuer sans hésitation le pouvoir de produire la chose sacrée qu'ils expriment. Mais de même qu'il y a une grande variété de signes, de même il est à croire qu'il y a des choses sacrées de plus d'une espèce.

« En ce qui regarde la définition proposée du sacrement, les théologiens désignent, sous le nom de chose sacrée, la grâce qui nous rend saints et nous orne de toutes les vertus divines ; et c'est justement qu'ils désignent la grâce par ces mots de chose sacrée, puisque le propre de la grâce est de consacrer notre âme et de l'unir à Dieu. Aussi pour expliquer plus complètement ce qu'est un sacrement, faut-il dire que c'est *une chose sensible qui tient de l'institution divine la vertu de signifier et de produire la sainteté et la justice.* De là chacun peut conclure aisément que les images des saints, les crucifix et autres choses semblables, bien que signes de choses sacrées, ne sont pas cependant des sacrements. »

4. *Multiple signification des sacrements.* — « Mais ce qui convient par dessus tout à ces signes mystiques, institués par Dieu, c'est que, d'après leur institution même, ils signifient non pas une chose mais plusieurs choses à la fois. On peut s'en convaincre en examinant chaque sacrement qui, outre notre propre sainteté et notre propre justice, figurent deux autres choses très étroitement liées à la sainteté elle-même, savoir : la passion du Christ rédempteur, qui en est la cause, et la vie éternelle, la béatitude céleste, qui en est la fin. Comme cela se constate dans tous les sacrements, c'est avec raison que les saints docteurs ont enseigné que chaque sacrement possède une triple signification : la première, pour rappeler une chose passée ; la seconde, pour indiquer et montrer une chose présente ; la troisième, pour signaler une chose future. Et qu'on ne s'imagine pas que, sur ce point, leur enseignement soit dénué de toute preuve scripturaire. Car, lorsque l'Apôtre a dit : « Nous tous qui avons été

baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés (1), » ne manifeste-t-il pas clairement que le baptême est un signe puisqu'il nous rappelle la passion et la mort du Seigneur ? Et lorsqu'il ajoute : « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle (2), » ne dit-il pas aussi clairement que le baptême est un signe qui révèle l'infusion de la grâce céleste en nous, grâce par laquelle il nous est donné de commencer une vie nouvelle et d'accomplir avec facilité et avec joie tous les devoirs de la piété ? Enfin quand il dit : « Si nous avons été greffés sur lui, par la ressemblance de sa mort, ne le serons-nous pas aussi par celle de sa résurrection (3) ? » il nous apprend que le baptême figure avec évidence la vie éternelle qu'il doit nous faire obtenir un jour.

« Mais, outre les significations variées que nous venons de rappeler, il arrive encore souvent qu'un sacrement désigne et figure plusieurs choses présentes. A considérer le très saint sacrement de l'eucharistie, on peut facilement s'en convaincre, il exprime tout à la fois la présence du vrai corps et du vrai sang du Seigneur et la grâce que reçoivent ceux qui participent sans souillure aux sacrés mystères. D'après tout ce qui vient d'être dit, les pasteurs ne manquent pas d'arguments pour montrer tout ce qu'il y a de puissance divine et de merveilles cachées dans les sacrements de la loi nouvelle, et pour persuader à tous avec quels sentiments de religion profonde ils doivent les traiter et les recevoir (4). »

Rien de plus exact que cet enseignement. De prime abord, un objet naturel et sensible ne paraît guère susceptible de signifier une réalité invisible et surnaturelle, moins encore de la communiquer et de la produire. Il va de soi cependant que Dieu, auteur du monde de la grâce comme de celui de la

1. *Rom.*, VI, 3. — 2. *Rom.*, VI, 4. — 3. *Rom.*, VI, 5. — 4. *Cat. Rom.*, II, *De sacr.*, n. 4-12.

nature a dû, dans sa sagesse et en vue de la nature humaine, établir entre ces deux mondes, dont l'un se surajoute à l'autre sans le détruire, certains rapports intimes, qu'il appartient à la foi seule de nous faire connaître et dont la raison ne peut qu'admirer la parfaite convenance. En fait, parmi tant d'objets capables de servir de signes sacramentels, Dieu a choisi de préférence ceux qui, offrant des points de ressemblance ou d'analogie avec la grâce, sont par là même plus aptes à nous représenter symboliquement la grâce et à nous la donner effectivement d'après les desseins providentiels. Ces signes, ainsi choisis, constituent ce que le *Catéchisme Romain* appelle « les merveilleux instruments du salut, » et sont justement définis : des signes efficaces de la grâce.

La multiple signification des signes sacramentels nous montre comment Dieu a su accumuler dans un même rite tout ce qui touche au passé, au présent et à l'avenir. Cela était vrai des rites anciens, cela l'est davantage des rites nouveaux. Ceux-ci appartiennent à la nouvelle alliance et participent à son excellence; ils occupent dans le plan divin une place à part, admirablement appropriée au Testament Nouveau. L'économie divine du salut est, sur la terre, à son dernier stade; la loi écrite, figure et préparation de la loi évangélique, a cédé la place à l'Eglise ; la loi nouvelle est parfaite, parce qu'elle contient et nous offre tout ce qui est nécessaire au salut, et elle doit durer autant que le monde pour ne faire place à son tour qu'à la consommation du salut dans la gloire céleste (1) ; elle se place donc, dans l'ordre des temps, comme le Nouveau Testament lui-même, entre l'alliance ancienne et la Jéru-

1. *Sum. theol.*, Iª IIæ, Q. cvi, a. 4.

salem céleste. Figurée et préparée, elle figure et prépare la béatitude. Au ciel, dans la vision béatifique et la pleine possession de Dieu, plus de ces rites symboliques efficaces de la grâce (1). Ici bas, au contraire, pendant que l'homme marche « dans la foi, » tant qu'il ne connaît Dieu que « dans un miroir et une énigme, » il a besoin de signes sensibles pour se sanctifier. Ces signes, images des choses, nous révèlent les trésors du salut, les fruits de la rédemption ; mais, sous le voile des symboles, ils renferment la réalité vivante et l'efficacité salutaire de la passion rédemptrice. Vis-à-vis du passé, ils sont les signes commémoratifs et démonstratifs des bienfaits de la rédemption : ils rappellent le sacrifice sanglant de la croix et sa valeur expiatoire infinie, non pas toujours, il est vrai, par la ressemblance symbolique de leur rite, mais toujours, en vertu de leur institution divine, par leur excellence et leur efficacité. Dans le présent, ils ne signifient pas seulement la grâce sanctifiante, mais encore ils la confèrent à ceux qui sont bien disposés. Enfin ils présagent la gloire et la béatitude du ciel (2).

1. *Ibid.*, Iª IIæ, Q. ci, a. 2 ; ciii, a. 3 ; III, Q, lxi, a. 4, ad 1. — 2. « Cette triple signification de nos sacrements, n'est point arbitraire : elle a sa raison d'être intrinsèque, puisqu'elle ressort naturellement du caractère de l'économie actuelle du salut. En effet, d'une part, la grâce de guérison et la grâce sanctifiante, signifiées et communiquées par les sacrements, découlent de la passion de Jésus-Christ ; elles ont leur principe et leur source dans le sacrifice du Rédempteur ; et, d'autre part, elles ont leur fin dernière et leur consommation définitive dans la gloire du ciel. Par leur nature même, les sacrements chrétiens sont destinés à signifier principalement et tout d'abord la grâce intérieure de sanctification, grâce qu'ils contiennent en eux-mêmes, tandis que la passion de Jésus-Christ et la gloire future ne sont conjointement signifiées que d'une façon subordonnée, comme une chose non présente. Bien que ces trois objets, surnaturellement signifiés, soient, par leur

Tout autre était la signification des sacrements de l'ancienne loi. Correspondant à l'économie divine d'alors, ils avaient une signification allégorique comme annonce du Christ et de l'Eglise, une signification tropologique ou morale comme figure de la justice chrétienne, et une signification anagogique comme prédiction de la gloire céleste. Mais, relativement à leur nature spécifique et surtout à leur efficacité, ils différaient essentiellement des sacrements proprement dits de l'Eglise. Cette différence ressortira plus clairement encore de tout ce qui reste à dire.

## II. Raisons de l'institution des sacrements

I. L'institution des sacrements est motivée. — A quoi bon les sacrements ? Notre Seigneur n'aurait-il pas pu nous assurer par d'autres moyens l'application des mérites de sa passion et de sa mort ? Assurément oui ; mais la question n'est pas de savoir ce qu'il aurait pu faire, c'est de s'expliquer autant que possible le pourquoi de ce qu'il a fait. D'avance, avant tout examen, on doit tenir pour certain que ce n'est pas sans d'excellentes raisons que les sacrements occupent, dans l'économie du salut, une place si importante. Car les œuvres de Dieu sont parfaites (1), et elles sont disposées avec

relation avec le passé, avec le présent et avec l'avenir, distincts l'un de l'autre, ils ne sont nullement en opposition entre eux : le lien le plus étroit les unit, comme sont unies la racine, la tige et la fleur, en sorte que, par leur subordination mutuelle, ils figurent un objet unique. » Ghir, *Les sacrements*, t. I, p. 37.

1. *Deut.*, XXXII, 4.

sagesse (1), et par suite l'organisation sacramentelle doit porter la preuve de cette sage perfection.

Pourquoi le Sauveur a-t-il ainsi voulu lier la communication de sa grâce, non à des moyens purement spirituels, mais à des signes sensibles ? — Pour trois raisons, a répondu Hugues de Saint Victor : propter *humiliationem*, propter *eruditionem*, propter *exercitationem*, pour humilier l'homme, pour l'instruire, pour l'exercer salutairement (2). Cette explication est devenue classique (3), mais elle ne regarde que l'homme ; il en est une autre à tirer du côté de Dieu et de l'économie du salut. Disons en un mot.

II. **Elle est en harmonie avec les perfections divines.** — Par les sacrements, en effet, Dieu révèle excellemment sa miséricorde et sa justice, sa sagesse et sa puissance.

Jéhovah est miséricordieux et juste, dit le Psalmiste (4) : miséricordieux, il veut donner sa grâce ; juste, il entend ne l'accorder qu'à certaines conditions ; et précisément les sacrements sont des instruments de sa bonté et de sa justice. Inventions de sa miséricorde, ils constituent entre les mains du bon samaritain, qu'est le Christ Rédempteur, autant de remèdes parfaitement appropriés à toutes les misères de la nature humaine et facilement accessibles à l'homme, pourvu que celui-ci n'y mette pas volontairement obstacle et s'y prête docilement. Création de sa justice, qui ne perd jamais ses droits, ils soumettent heureusement l'homme à une humiliation nécessaire parce qu'il a péché par orgueil. L'homme, en effet, a perdu la grâce en se

1. *Ps.*, CIII, 24. — 2. *De sacr.*, L. I., p. IX, c. 3. — 3. Cf. saint Bonaventure, *Breviloquium*, IV, 1 ; saint Thomas, *Sum. theol.*, III, Q. LXI, a. I. — 4. *Ps.*, CXIV, 5.

subordonnant, pour son plaisir, aux choses sensibles ; quoi de plus juste dès lors qu'il la recouvre en s'y soumettant maintenant parce que tel est le bon plaisir de Dieu. Il est écrit : « *Dieu résiste aux orgueilleux, et il accorde sa grâce aux humbles* (1) ; » saint Jacques conclut avec raison : « *Humiliez-vous devant le Seigneur, et il vous élèvera* (2). »

Miséricordieux et juste, Dieu est également sage et puissant ; il a uni, dans ses remèdes, la suavité de l'emploi à l'efficacité de l'acte. Pour guérir, il a choisi ce qui avait servi à blesser : le fruit de l'arbre de la croix répare ainsi le mal occasionné par l'arbre de la chute, et les sacrements, tout infimes qu'ils sont dans leurs humbles éléments, n'en servent pas moins, d'après les desseins de Dieu et en vertu de la force qu'il leur donne, à nous appliquer et à nous communiquer réellement les fruits de l'arbre salutaire (3).

**III. Elle répond aux besoins de la nature humaine.** — Le propre de la nature humaine, dit saint Thomas (4), est d'arriver par les choses corporelles et sensibles aux choses spirituelles et intelligibles. Adoptant donc le moyen convenable, Dieu donne à l'homme le secours dont il a besoin pour se sauver sous ces signes corporels et sensibles, que nous nommons les sacrements. Par les sacrements, notamment, nous connaissons la grâce que Dieu veut bien nous octroyer, nous savons à quel moment elle nous vient et nous avons la certitude morale de la posséder. Quelle joie, pour les enfants de Dieu, qu'une telle sécurité ! Sans doute, elle n'est pas

1. *Prov.*, III, 34. — 2. *Jac.*, IV, 6-10. — 3. Ut medelam ferret inde — hostis unde laeserat... Ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, dit l'Eglise dans l'hymne et la préface de la Passion. — 4. *Sum. theol.*, III, Q. LXI, a, 1.

absolue, mais combien elle est consolante! « L'assurance divine de notre salut, dit le P. Faber, ne serait-elle pas le commencement du ciel sur la terre? Eh bien, les sacrements nous la donnent autant que l'amour de notre Père céleste le croit utile (1). »

IV. Elle cadre avec l'économie de notre salut. — N'est-ce point par la rédemption que nous sommes sauvés ? et la rédemption n'est-elle pas due à l'immolation du Verbe incarné? Victime visible, fruit invisible. Or, le fruit incomparable de cette incomparable Victime nous est communiqué par des signes sensibles et efficaces, par les sacrements. D'autre part, c'est l'Eglise qui continue ici-bas la grande œuvre du Christ Rédempteur. Mais, pour la continuer et l'appliquer, n'est-ce pas, en particulier, aux sacrements qu'elle a recours ? Ses représentants autorisés ne sont pas que des docteurs qui enseignent et instruisent, ce sont encore des ministres qui administrent les remèdes salutaires. Ses enfants, comment donc se distinguent-ils du reste des hommes si ce n'est par la participation aux mêmes rites sacrés et sanctifiants ? Et comment s'unissent-ils entre eux, pour former le corps mystique du Christ, si ce n'est encore et toujours par le lien intime que crée la pratique des mêmes sacrements?

En vérité, quelles plus admirables harmonies pourrait-on imaginer ? Et comme cela explique bien l'accent d'enthousiasme religieux de ceux qui traitent de ces merveilleux trésors de l'Eglise ! Sobrement, en un raccourci vigoureux, et en se plaçant toujours à un point de vue pratique, le *Catéchisme Romain* a condensé cette doctrine, en indiquant quelques-unes des raisons de l'institution des sacrements.

1. *Le précieux Sang*, p. 97.

**V. Raisons données par le Catéchisme Romain.** — 1. *Faiblesse de l'esprit humain.* — « La première, c'est la faiblesse de l'esprit humain. Nous le constatons, la nature l'a formé de telle sorte qu'il ne peut arriver à la connaissance des choses qui sont du domaine de l'âme et de l'intelligence que par le moyen des perceptions sensibles. Aussi, pour nous faciliter l'intelligence des effets produits par la vertu divine, ce souverain artisan de toutes choses a-t-il décidé, dans sa sagesse et sa bonté à notre égard, de nous les révéler par des signes qui tombent sous nos sens. Comme l'a fort bien dit saint Chrysostome (1), si l'homme n'avait pas eu de corps, les biens lui eussent été offerts à découvert sans le moindre voile. Mais comme l'âme est unie à un corps, c'est une nécessité pour elle de recourir au secours des choses sensibles pour s'élever à la connaissance de ces biens. »

2. *Difficulté d'ajouter foi aux promesses.* — « Une autre raison, c'est que notre esprit ne se porte pas facilement à croire aux promesses qui nous sont faites. C'est pourquoi, dès le commencement du monde, Dieu a pris pour habitude d'annoncer très souvent par la parole ce qu'il se proposait de faire. Puis, lorsque la grandeur de l'œuvre projetée aurait pu ébranler la foi à sa promesse, il joignait aux paroles certains autres signes qui, plus d'une fois, revêtaient le caractère du miracle. Ainsi quand il envoyait Moïse à la délivrance du peuple israélite et que, peu rassuré par le secours même du Dieu qui l'envoyait, ce serviteur craignait de se voir imposer un fardeau qu'il ne pourrait porter ou de trouver le peuple incrédule aux oracles divins, le Seigneur confirma sa promesse par une grande variété de prodiges. De même donc que, dans l'Ancien Testament, Dieu employait des signes pour attester la solidité de quelque grande promesse, ainsi dans la loi nouvelle le Christ Sauveur, en nous promettant le pardon de nos péchés, la grâce céleste et la communication du Saint-Esprit, a institué certains signes visibles et sensibles pour nous servir comme de gage des

1. *In Matth.* homil., LXXXIII; *Ad pop. Antioch.*, homil., IX.

obligations qu'il contractait, sans nous permettre de douter jamais de sa fidélité à tenir sa promesse. »

3. *A titre de remèdes.* — « Un troisième motif c'est que, comme le dit saint Ambroise (1), les sacrements, comme les remèdes et les médicaments salutaires du Samaritain de l'Évangile, devaient toujours être à notre portée, soit pour recouvrer la santé de l'âme, soit pour la protéger. Car la vertu qui découle de la passion du Christ, c'est-à-dire la grâce qu'il nous a méritée sur l'autel de la croix, doit passer par le sacrement comme par un canal pour dériver jusqu'à nous, sans quoi point d'espoir de salut pour personne. Aussi notre très clément Seigneur a-t-il voulu laisser à son Église des sacrements, consacrés par sa parole et sa promesse, pour nous faire croire, sans l'ombre d'un doute, que par eux nous recevons réellement le fruit de sa passion, pourvu que chacun de nous s'applique avec piété et religion ce remède. »

4. *A titre de marque distinctive.* — « Ce qui, en quatrième lieu, semble rendre nécessaire l'institution des sacrements, c'est l'existence de notes ou de symboles qui servent à distinguer les fidèles, alors surtout, comme l'enseigne saint Augustin (2), qu'aucune réunion d'hommes ne peut se réunir pour former un seul corps, soit au nom d'une religion vraie, soit au nom d'une religion fausse, sans le lien de quelques signes extérieurs. C'est là le double avantage des sacrements de la loi nouvelle : ils distinguent d'abord les chrétiens des infidèles, ensuite il les unissent entre eux par un lien sacré. »

5. *A titre de profession religieuse.* — « Une autre excellente raison de l'institution des sacrements se tire de ces paroles de l'Apôtre : « *C'est en croyant de cœur qu'on parvient à la justice, et c'est en confessant de bouche qu'on parvient au salut* (3). » Par les sacrements, en effet, nous professons notre foi à la face des hommes et la faisons connaître. Ainsi, en allant recevoir le baptême, nous faisons publiquement profession de croire que par la vertu

1. C'est le pseudo-Ambroise, *De Sacr.*, v, 4. — 2. *Cont. Faust.*, XIX, 11 ; *de vera relig.*, XVII. — 3. *Rom.*, X, 10.

de cette eau qui lave notre corps dans ce sacrement, se fait une purification spirituelle de notre âme. Ensuite, les sacrements ont une grande efficacité, non seulement pour exciter et entretenir la foi dans nos esprits, mais encore pour enflammer dans nos cœurs le feu de cette charité qui doit nous faire aimer les uns les autres, lorsque la participation commune aux mêmes mystères nous rappelle que nous sommes unis par un lien des plus étroits et que nous sommes devenus les membres d'un seul corps. »

6. *Pour réprimer l'orgueil.* — « Enfin chose qu'on ne saurait trop estimer dans la pratique de la piété chrétienne, les sacrements domptent et compriment l'orgueil de l'esprit humain, nous exercent à l'humilité. Car, par eux, nous sommes obligés de nous soumettre aux éléments des choses sensibles pour obéir à Dieu, alors que, par impiété, nous nous étions éloignés de lui pour nous asservir aux éléments de ce monde (1). »

VI. **Existence et différence des sacrements.** — Ces raisons invoquées en faveur de l'existence des sacrements ne valent pas seulement pour la loi évangélique, elles trouvent tout aussi bien leur application pour la loi écrite et la loi naturelle. C'est dire, en conséquence, que de tout temps, dans le monde déchu, il a dû y avoir des rites religieux auxquels peut s'appliquer, au sens large, le nom de sacrement. Les Pères, les conciles de Florence et de Trente ont parlé, en effet, des sacrements de la loi ancienne ; mais il va de soi que, de même que la loi évangélique l'emporte en excellence et en perfection sur la loi écrite et sur la loi naturelle, de même les sacrements actuels l'emportent sur les sacrements anciens et méritent seuls, à vrai dire, le titre de sacrements.

1. *Avant la chute.* — Y eut-il des sacrements,

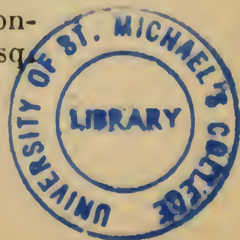
1. *Cat. Rom.*, II, *De sacr.*, n. 13.

même avant le péché? Aucune donnée positive, scripturaire ou traditionnelle, ne nous l'apprend. Saint Thomas affirme, en tout cas, qu'ils n'étaient point nécessaires ; car les sacrements sont des remèdes spirituels, destinés à guérir les blessures du péché ; or, le péché n'existait pas ; il n'avait donc pas besoin d'être guéri. Tout était alors parfaitement réglé ; les puissances supérieures dominaient les puissances inférieures et n'en dépendaient d'aucune manière ; car, comme l'esprit était soumis à Dieu, les puissances inférieures de l'âme étaient parfaitement subordonnées à l'esprit, et le corps à l'âme. Or, il eût été contraire à cet ordre harmonieux qu'une chose corporelle eût perfectionné l'âme, soit sous le rapport de la science, soit sous celui de la grâce, comme le font les sacrements. Donc, dans l'état d'innocence, l'homme n'avait pas besoin de sacrements, ni comme remèdes du péché, ni comme moyens de perfection de l'âme (1).

2. *Sous la loi naturelle.* — La chute, grâce au désordre qu'elle a introduit dans le monde et à la rupture de l'harmonieux équilibre qu'elle a produite dans l'homme, a rendu les sacrements en quelque sorte nécessaires, soit pour les enfants qui meurent avant de parvenir à l'âge de raison, soit pour les adultes coupables de péchés personnels. Car, à moins de restreindre indûment la volonté salvifique de Dieu, il faut bien admettre qu'il y a eu pour les uns et pour les autres un moyen de salut. C'est, particulièrement, la pensée de saint Augustin et de saint Thomas. L'évêque d'Hippone et

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXI, a. 2. Suarez, au contraire, estime que, même dans l'état d'innocence, les sacrements auraient eu leur raison d'être, et comme signes, et comme causes de la grâce, ce qui aurait toujours été un bienfait et aurait contribué à la perfection de l'univers. *Disp.* III, sect. 3, n. 4 sq.





le Docteur angélique, sans pouvoir déterminer au juste quel était ce moyen et en quoi il consistait, n'ont pas hésité à en affirmer l'existence. « Il ne faudrait pas croire, dit le premier, qu'antérieurement à la circoncision, les serviteurs de Dieu, lorsqu'ils avaient foi au Médiateur qui devait venir dans la chair, n'aient par aucun sacrement porté secours à leurs petits enfants, bien que, pour quelque motif urgent, l'Ecriture sainte ait voulu nous en cacher la nature (1). » Et saint Thomas s'appuie sur le témoignage de saint Grégoire le Grand (2) pour dire qu'avant l'institution de la circoncision, les enfants étaient sauvés par la seule foi des parents (3) ; c'est ce qu'il appelle des sacrements indispensables, comme ce sacrement de la foi qui effaçait le péché originel, et celui de la pénitence qui effaçait le péché (4). « Autrefois, dit-il, il n'était pas exigé de signe en témoignage de cette foi, parce que les hommes fidèles n'avaient pas encore commencé à se réunir, à part des infidèles, pour le culte d'un seul Dieu. Il est probable cependant que les parents fidèles adressaient quelque prière à Dieu pour les enfants nouveau-nés, surtout s'ils étaient en danger de mort, ou bien qu'ils employaient pour eux quelque bénédiction, ce qui était une certaine marque de la foi, comme les adultes offraient pour eux-mêmes des prières et des sacrifices (5). »

Ainsi donc, selon toute vraisemblance et malgré l'absence de textes positifs, il est à croire que, sous la loi naturelle, l'enfant était sauvé par l'oblation qu'en faisaient à Dieu ses parents avec la foi expli-

1. Cont. Julian., V, XI, 45 ; *Patr. lat.*, t. XLIV, col. 809 sq.; cf. *De vocat. gent.*, II, 8 ; t. XVII, col. 1121 sq. — 2. *Moral.*, IV, 2. — 3. *De Malo*, q. IV, a. 8, ad 12. — 4. IV *Sent.*. dist. I, c. 2, sol. 3. — 5. *Sum. theol.*, III, Q. LXX, a. 4, ad 2.

cite ou implicite dans les mérites du Rédempteur promis. Quant à l'adulte pécheur, il devait se sauver par des prières et des offrandes expiatoires, accompagnées, elles aussi, de la foi au Rédempteur futur. De tels sacrements ne supposaient pas un rite extérieur fixé par Dieu ; et dès lors la formule de la prière, la matière de l'oblation, le mode du sacrifice, tout dépendait de la bonne volonté de chacun, d'un usage, ou d'une tradition. De plus, ils n'opéraient pas *ex opere operato,* mais uniquement à raison de la foi de ceux qui recouraient à ces rites et à cause des mérites du Sauveur. Les enfants étaient régénérés par la foi de leurs parents, à cause des promesses divines et du sang de l'Agneau immolé dès l'origine ; les adultes obtenaient le pardon de leurs péchés par le repentir, appuyé explicitement ou implicitement sur la pensée de Notre Seigneur. Foi des parents et repentir des adultes constituaient ainsi une manifestation salutaire de la foi au Rédempteur et un moyen de grâce (1).

3. *Sous la loi écrite.* — Sous la loi écrite, Dieu institue des sacrements, c'est-à-dire des rites symboliques, d'une efficacité réelle mais limitée, inférieurs de beaucoup aux sacrements chrétiens et spécifiquement distincts de ceux-ci. Ces rites, en effet, signifiaient et opéraient la purification extérieure de la chair, la justice légale, la consécration ou l'habilitation au service divin de celui qui les recevait, mais non le renouvellement intérieur ni la sanctification de l'âme ; ils figuraient et présageaient cette sanctification intérieure et la consécration effective que nos sacrements devaient un jour et signifier et opérer par eux-mêmes. Imparfaits comme la loi écrite elle-même, toute remplie de purifications et

1. Cf. Suarez, *Disp.* IV, sec. 1, n. 5 ; sect. 2, n. 3.

de consécrations extérieures, ils ne procuraient immédiatement et par eux-mêmes que la pureté de la chair (1), tandis que nos sacrements vont à « purifier notre conscience des œuvres mortes (2). » Leur efficacité purifiante ou sanctifiante, purement légale ou lévitique, s'arrêtait au corps sans atteindre l'intime de l'âme (3). Supérieurs aux sacrements de la loi naturelle, à raison même de leur institution divine, ils n'étaient cependant, comparés aux sacrements de la loi évangélique, que de bien « pauvres et faibles rudiments (4) ; » car ils ne renfermaient ni ne donnaient la grâce. « La loi, en effet, n'ayant qu'une ombre des biens à venir, et non l'image même des choses, ne peut jamais, par ces mêmes sacrifices que l'on offre sans interruption chaque année, sanctifier parfaitement ceux qui s'en approchent. Autrement n'aurait-on pas cessé de les offrir ; car ceux qui rendent ce culte, une fois purifiés, n'auraient plus eu aucune conscience de leurs péchés. Tandis que, par ces sacrifices, on rappelle chaque année le souvenir des péchés, parce qu'il

1. *Heb.*, IX, 13. — 2. *Hebr.*, IX, 14. — 3. « Les principaux sacrements de l'Ancien Testament étaient : la circoncision, par laquelle l'enfant mâle était agrégé au peuple élu, la consécration des prêtres, les rites expiatoires, les pains de proposition, très probablement l'agneau pascal. On comprend pourquoi certaines figures, certains faits symboliques de l'Ancien Testament ne peuvent être qualifiés de sacrements : le passage de la mer rouge, la manne, le serpent d'airain. C'étaient des événements extraordinaires, arrivés une fois pour toutes, non des institutions. La consécration du tabernacle et des vases sacrés était un fait religieux qui s'imposait aux origines de la vie sociale d Israël ; mais c'était un fait unique qui ne devait plus se répéter avant la construction du temple de Salomon, Les sacrifices offerts à Dieu n'étaient pas non plus des sacrements, parce qu'ils n'avaient pas l'homme pour sujet. » Souben, *Nouv. théol.*, *Les sacrements*, 1re partie, p. 9-10. — 4. *Gal.*, IV, 9.

est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés (1). »

Beaucoup mieux que sous la loi naturelle, la faute originelle chez les enfants et les péchés actuels chez les adultes étaient effacés sous la loi écrite ; l'économie du salut, sans atteindre la perfection actuelle, était déjà remarquablement en progrès. Ici encore, l'usage des rites choisis par Dieu, devait tirer toute sa valeur et son efficacité de leur relation étroite et nécessaire avec les mérites de la rédemption. La prière et le culte public constituaient les éléments indispensables du salut. Mais, sauf la foi au Dieu unique, l'espérance messianique et la pratique du décalogue, tout le reste, et par suite les sacrements, était extérieur et légal. La circoncision elle-même n'effaçait pas, en vertu de son énergie propre et par elle-même, la tache originelle. Loin de constituer l'ancienne alliance, puisque Ismaël, tout circoncis qu'il eût été par Abraham, n'appartint pas au peuple élu, ni lui ni sa descendance, la circoncision n'en était que le signe sensible. Son institution précéda la promulgation de la loi. En usage chez d'autres peuples, antérieurement et postérieurement au Père des croyants, elle était bien l'aveu pratique de l'impureté transmise par la génération, mais, par le choix de Dieu, elle devint pour Israël le signe de son élection. « *La Foi*, dit saint Paul, *fut imputée à justice à Abraham. Comment donc lui fut-elle imputée? Etait-ce en l'état de circoncision,*

1. *Hebr.*, x, 1-5. Saint Augustin dit : Prima sacramenta, quæ observabantur et celebrabantur ex lege, prænuntiativa erant Christi venturi ; quæ cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et ideo ablata, quia impleta ; et alia sunt instituta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora. » *Cont. Faust.*, XIX, 13 ; *Patr. lat.*, t. LII, col. 355.

*ou en l'état d'incirconcision? Ce ne fut pas dans l'état de circoncision, il était encore incirconcis. Il reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice qu'il avait reçue par la foi quand il était incirconcis* (1). » C'est donc la foi, et non la circoncision, qui justifia le Père des croyants ; la circoncision ne fut que le sceau de sa justification par la foi et de son alliance avec Dieu. Quant aux enfants mâles, issus de sa race, ils étaient marqués de ce signe de l'alliance et de la foi et le péché originel leur était remis, non par ce signe, mais dans ce signe ou à l'occasion de ce signe. Dans le baptême, dit saint Thomas, la grâce est conférée par la vertu inhérente au sacrement, et cette vertu il la possède en sa qualité d'instrument de la passion accomplie de Jésus-Christ. Dans la circoncision, la grâce n'était pas conférée par la vertu inhérente au sacrement, mais par la vertu de la foi en la passion de Jésus-Christ, et la circoncision était le signe de cette foi (2).

4. *Sous la loi évangélique.* — Qu'il y ait des sacrements proprement dits, à la fois signes et causes efficaces de la grâce, c'est ce qui ressortira amplement de tout ce que nous dirons dans les leçons suivantes. Que ces sacrements diffèrent de ceux de l'ancienne loi, c'est ce que déclare clairement le *Decretum pro Armenis* (3), et ce qu'a défini le concile de Trente (4). Inutile donc d'insister ici pour en

1. *Rom.*, IV, 9-11. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXX, a. 4. — 3. Denzinger, n. 540 ; « Quæ multum a sacramentis differunt antiquæ legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant ; hæc vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt. » — 4. « Si quis dixerit novæ legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia cæremoniæ sunt aliæ et alii ritus externi, anathema sit. » *Conc. Trid.*, Sess. VII, *de sacr. in genere*, c. 2.

donner la preuve. Rappelons seulement la doctrine de saint Augustin dans son ouvrage contre Fauste (1), et celle de saint Thomas dans sa *Somme*. On peut considérer les sacrements, dit le Docteur angélique, à un triple point de vue, et, dans les trois cas, il convient d'ajouter des paroles aux choses sensibles : d'abord, dans *leur rapport avec la cause sanctifiante*, qui est le Verbe incarné ; de même que le Verbe de Dieu s'est uni à une chair sensible, de même, dans le sacrement, la parole se joint à un signe sensible ; ensuite, dans *leur rapport avec l'homme*, qui est composé d'une âme et d'un corps ; le remède sacramentel répond à sa nature, puisqu'il touche le corps au moyen d'un signe et que, par sa parole, il fait pénétrer dans l'âme la foi au sacrement ; enfin, dans *leur rapport avec la signification sacramentelle*, car c'est par la parole qu'on peut exprimer plus distinctement que par tout autre signe ce que l'on veut dire. L'eau, en effet, peut signifier également ou une ablution, parce qu'elle est liquide, ou un rafraîchissement, parce qu'elle est fraîche ; mais en disant : Je te baptise, il est évident qu'on ne se sert de l'eau que pour signifier la purification spirituelle (2). A la différence donc des sacrements de l'ancienne loi, qui n'étaient pas composés de matière et de forme, ceux de la loi évangélique sont de beaucoup supérieurs parce que, composés de matière et de forme, ils ont une signification plus obvie.

La supériorité des sacrements chrétiens sur ceux de l'antique alliance leur vient surtout « de leur efficacité plus forte, de leur utilité plus grande et de leur sainteté plus auguste, » comme le note fort à propos le *Catéchisme Romain* (3).

1. *Cont. Faust.*, XIX, 13; *loc. cit.* — 2. *Sum. theol.*, III. Q. LX, a. 6. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr.*, n. 28.

1. **Symbolisme de la nature et de l'homme.** — « Tout ce que Dieu a fait est sacré, parce que tout ce que Dieu a fait nous rappelle son être, sa vie, ses perfections. Le ciel raconte sa gloire, la terre lui envoie autant d'hymnes qu'il y a d'êtres vivants sur ses montagnes, dans ses vallons et dans ses plaines, sous les voiles transparents et mobiles, dont les ruisseaux, les rivières, les fleuves et les mers enveloppent leurs habitants Les plus humbles de ces signes sacrés sont pleins de merveilles et le langage des fleurs n'est pas moins propre que celui des astres à élever nos esprits et à toucher nos cœurs. Par combien de formes gracieuses, étranges, superbes, ces charmantes filles de la terre réjouissent nos regards ! Quelle richesse de tons et de nuances dans les couleurs dont elles parent leurs feuillages et leurs corolles ! Quelle variété dans leurs parfums ! Et quand on étudie de plus près le chaste mystère de leur hyménée, au fond des corps embaumés où il se cache, leurs organes mutilés et leurs tissus déchirés par les mains impitoyables du savant, les affinités de leurs vertus multiples avec nos besoins et nos infirmités, qui peut se retenir, s'il n'est pas aveugle et sans cœur, d'adorer et d'aimer celui qui les a créées ? « Quand vous rencontrez une fleur, disait saint Paul de la Croix à ses frères en religion, demandez-lui : Qui es-tu ? — Elle vous répondra : Je suis la voix qui annonce la puissance, la sagesse, la bonté, la providence de mon grand Dieu. » « La nature, dit saint Basile, est comme un livre toujours ouvert, dont les caractères témoignent et publient la gloire de Dieu. » En un mot, la nature entière est une chose sacrée, un vaste sacrement : et, dans la nature, l'homme est plus sacré que tous les êtres, car, plus que tous, il est la vivante image de celui qui l'a créé ; plus que tous, il rappelle la puissance, la sagesse, la bonté, la sainte providence de Dieu. » Monsabré, *Conf.* LXI^e^.

2. **Le sacrement humain.** — « L'homme est corps en même temps qu'il est âme. Il est dès lors de toute nécessité qu'il n'agisse pas par son âme seulement, mais que son âme agisse au moyen du corps, comme d'un instrument. Le signe, l'élément matériel, l'agent sensible

sera la condition de sa vie et de son acte : l'âme ne donnera au dehors et ne recevra du dehors que par l'intermédiaire des corps. Voici le geste, voici la parole : qu'est-ce que cela, sinon l'âme manifestée par le geste sensible, l'âme se communiquant au moyen d'un instrument matériel ? Voici devant moi une lourde masse : je veux la soulever. Je veux : voilà l'âme ; la voilà aux prises avec ce corps inerte. Seule, réussira-t-elle à le soulever ? Non, elle appellera à son aide le bras, elle lui communiquera sa force, elle s'y incarnera pour ainsi parler, le bras mû par l'âme opèrera ce que ni lui ni l'âme n'eussent pu faire isolément. La puissance de ce sacrement naturel, c'est-à-dire de la force immatérielle et invisible transmise par l'instrument matériel, cette puissance est incalculable. Que sont les grandes œuvres des hommes, sinon son âme remuant la matière, soulevant la nature ? Qui niera l'efficacité du sacrement surnaturel s'il en veut considérer quelque image dans l'ordre de la nature ? Que des lèvres d'un roi un mot s'échappe, un son soit entendu : de vastes ébranlements, le choc formidable des armes vont suivre. Quelle proportion entre ces effets et le son d'une parole ? Ah ! c'est qu'en ce mot, en ce signe sensible, s'est cachée l'âme, la volonté, puissance d'un grand peuple. Quand Rome, dans son Colisée, levait ou abaissait sa main, ce geste si mince décidait de la vie ou de la mort de milliers d'hommes ; d'où venait à ce signe sa terrible puissance, sinon de ce que toute l'âme du colossal empire y était renfermée ? » Doublet, *Saint Paul*, 2e édit., Paris 1876, t. II, p. 192-193.

3. **Symbolisme du sacrement chrétien.** — « Le sacrement condense en un seul signe tous les souvenirs éparpillés sur les objets sacrés que notre foi vénère. Il imite, en se déterminant, le mystère fondamental dont dépendent les mérites du Sauveur... Tous les mérites que le Sauveur a moissonnés à Bethléem, à Nazareth, dans le cours de sa vie publique, au jardin de Gethsémani, au prétoire, sur le Golgotha, il les contient, il nous les présente, non seulement pour que nous y croyions, mais pour qu'ils nous soient appliqués... Si le sacrement est une

ablution, il nous apprend que notre âme purifiée reçoit une vie nouvelle, et, qu'ensevelie dans la mort du Sauveur, elle est pénétrée d'une toute-puissante vertu qui doit la faire mourir à ses vices et lui permettre de faire honneur, comme membre, au corps mystique de Jésus-Christ. — Si le sacrement est un jugement et une sentence, il nous apprend que les fautes, dont notre cœur contrit a fait l'aveu, sont pardonnées et effacées par le sang du Calvaire, et qu'une grâce de résurrection va se joindre à nos efforts pour prévenir nos rechutes. — Si le sacrement est une nourriture, il nous apprend que la chair d'un Dieu devient le pain de nos âmes et travaille à nous unir à la divinité, comme elle-même lui est unie. — Si le sacrement est une onction, il nous apprend que la grâce guérit nos infirmités spirituelles, comme l'huile nos infirmités corporelles ; qu'elle assouplit et fortifie les puissances de notre âme, comme l'huile assouplit et fortifie les membres des athlètes, afin que nous puissions triompher dans les suprêmes combats que livre le démon à notre vie défaillante. — Si le sacrement est une imposition des mains, il nous apprend que l'Esprit-Saint pénètre nos âmes, comme le fluide humain pénètre les organismes sympathiques à son action ; qu'il en est la lumière et la force, et que, pour les besoins de la société chrétienne, il affermit et féconde les ministères sacrés. — Enfin, si le sacrement est un contrat, il nous apprend que Dieu se donne à ceux qui s'unissent, comme ils se donnent eux-mêmes l'un à l'autre, et qu'il veut être l'indissoluble lien de leur union. — Indications sublimes, couronnées par une sublime prophétie. Le sacrement nous montre, au terme de toutes les grâces qui nous sanctifient, l'éternelle félicité qui en est le prix. » Monsabré, *Conf.*, LXI^e^.



# Leçon XVIIIe
# Les Sacrements

I. *Parties constitutives du Sacrement.* — II. *Nombre des Sacrements.*

Étudions d'abord le rite sacramentel (1) : est-il simple ou composé ? S'il est composé, quels sont les éléments qui entrent dans sa composition ? comment les désigne-t-on ?

## I. Parties constitutives du Sacrement

I. Res et Verba. — 1. *D'après l'Ecriture.* — Les indications scripturaires, toutes sobres qu'elles sont, suffisent pour montrer que le signe sacramentel est un composé. Quand saint Paul, à propos du baptême, parle du *lavacrum aquæ in verbo vitæ* (2), il distingue un double élément sensible, l'eau et la parole. De même, pour l'ordination des diacres (3), la collation du Saint-Esprit (4) et l'envoi en mission de Paul et de Barnabé (5), on constate que l'imposition des mains s'accompagne d'une prière. De même encore, pour l'eucharistie, on connaît les paroles qui doivent être prononcées sur le pain et sur le

1. Pour la bibliographie, voir les ouvrages signalés p. 6-7. — 2. *Eph.*, v, 26. — 3. *Act.*, vi, 6. — 4. *Act.*, viii, 15, 17. — 5. *Act.*, xiii, 3.

vin ; l'onction des malades se fait avec « la prière de la foi (1). » L'Ecriture permet donc d'entrevoir que tout sacrement, en tant que signe, se compose d'un double élément, l'un qui est une chose ou un acte, l'autre qui est une formule. Il y a là le point de départ d'une théorie sur la composition du rite sacramentel, qui ne peut manquer de solliciter l'attention et de susciter avec le temps quelque essai de systématisation de manière à rendre scientifique la notion du sacrement.

2. *D'après les Pères.* — Les Pères, en général, n'ont point porté l'effort de leur spéculation sur la nature de la composition intime du rite sacramentel. Ne s'occupant d'ordinaire que des rites particuliers de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, ils ont bien remarqué le double élément qui entre dans leur composition, il en ont relevé le symbolisme expressif, mais sans songer à étudier la relation qui unit l'un à l'autre ces deux éléments.

C'est saint Augustin qui, le premier, a ébauché une théorie de la composition du rite sacramentel, mais il ne l'a précisée que pour le baptême, objet de sa discussion avec les donatistes. « Qu'est-ce que le baptême du Christ, demande-t-il ? Un bain accompagné de parole. Supprimez l'eau, il n'y a pas de baptême ; supprimez la parole, il n'y a pas de baptême (2). » « Le baptême est consacré par la parole. Enlevez la parole, et qu'est-ce que l'eau sinon de l'eau ? La parole s'unit à l'élément, et le sacrement se produit. *Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat, nisi facienti verbo* (3) ? » Le sacrement résulte donc de l'union nécessaire de la

1. *Jac.*, v, 14. — 2. *In Joan.*, tract., xv, 4; *Patr. lat.*, t. xxxv, col. 1512. — 3. *In Joan.*, tract., LXXX, 3 ; col. 1840.

parole à l'élément sensible. Mais à quelle parole saint Augustin fait-il allusion ici ? Est-ce à la prière qui servait à sanctifier l'eau baptismale ou à la formule trinitaire qui accompagnait la collation du rite ? Il ne s'en est pas expliqué ; distinguant fort bien dans le baptême, et aussi dans l'eucharistie, la *virtus* du *sacramentum*, il n'a pas appliqué cette distinction aux autres sacrements ; elle leur était pourtant applicable, et en fait, elle leur sera appliquée.

3. *D'après les premiers scolastiques.* — Cette théorie augustinienne, à peine ébauchée, sera reprise plus tard par les théologiens du haut moyen âge. Mais, faute de termes précis et techniques, on désigna le double élément du rite sacramentel par les mots *res* et *verba* ; *res* servant à désigner soit l'objet matériel, soit l'acte, et *verba* la formule prononcée dans l'emploi de cet objet ou de cet acte. Ces termes étaient assez impropres, car ils n'indiquaient ni la nature de la relation qui unit entre elles les choses qu'ils expriment, ni même l'existence d'aucune relation. De toute nécessité s'imposait l'obligation d'en choisir d'autres mieux appropriés, soit en les empruntant à quelque système connu, soit en les créant. En fait, on les emprunta à la théorie aristotélicienne de la composition physique des corps.

II. Matière et forme. — 1. *Guillaume d'Auxerre.* — Après les tâtonnements bien compréhensibles d'Hugues de Saint Victor et de Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre crut trouver dans l'hylémorphisme aristotélicien, vers 1215, un moyen convenable d'expliquer le genre particulier de composition qui caractérise le rite sacramentel ; il lui emprunta donc les deux mots de *matière* et de *forme* pour désigner le double élément qui entre dans cette composition, l'un indéterminé de sa nature pour signifier

tel effet, l'autre déterminant la signification précise du premier (1). Bien qu'il n'y ait pas identité ou univocité entre les termes qui servent à expliquer la composition physique des corps et ceux qui servent à expliquer la composition du rite sacramentel, car un signe en tant que signe diffère d'un corps en tant que corps, l'analogie qui existe entre ces deux genres de composition suffit à en justifier l'emploi. *Matière*, en effet, signifie ici ce qui doit être déterminé pour devenir tel ou tel symbole, que ce soit une substance ou un acte, et *forme* ce qui sert à déterminer cette substance ou cet acte pour former le symbole voulu. Il n'y a donc là simplement qu'un emprunt de deux termes fait à la conception cosmologique de l'hylémorphisme, et ces termes sont accommodés ou appliqués analogiquement à l'explication du mode particulier de composition du rite sacramentel ; ils n'impliquent donc pas une assimilation rigoureuse et ne constituent pas une inféodation quelconque du dogme ecclésiastique à la philosophie péripatéticienne.

2. *Saint Thomas*, — C'est ce que vit très bien le Docteur angélique. Aussi, n'a-t-il pas hésité à accepter ces mots de matière et de forme pour expliquer la composition des sacrements, et il a fait prévaloir leur emploi comme très convenablement approprié à la nature même du rite et en harmonie parfaite, soit avec l'auteur des sacrements, le Verbe

1. « Nous disons donc que comme trois choses, la matière, la forme des paroles et l'intention de baptiser, sont de l'essence du baptême, de même trois choses sont de l'essence de l'eucharistie : l'ordre sacerdotal, la forme des paroles et la matière, c'est-à-dire le pain et le vin ; de même aussi trois choses sont de l'essence de ce sacrement (l'extrême onction) : l'ordre sacerdotal, la prière de la foi et la matière, c'est-à-dire l'huile consacrée par l'évêque. » *Sum.*, l. IV,

éternel uni à une chair mortelle, soit avec le sujet des sacrements, l'homme composé d'une âme et d'un corps (1). Paroles et choses, dit-il, constituent une sorte d'unité dans les sacrements, comme la matière et la forme, en tant que les paroles complètent la signification des choses. Et, sous le nom de choses, il faut entendre aussi les actes sensibles, tels que l'ablution, l'onction et autres analogues, parce qu'ils ont la même puissance de signification (2). Dans les sacrements, les choses sensibles déterminées sont comme la matière (3), et le principe déterminant c'est la forme ou la formule (4).

Désormais, matière et forme seront deux termes consacrés dans la théologie sacramentaire ; on distinguera, par exemple, la *matière éloignée*, l'eau dans le baptême ou le chrême dans la confirmation, de la *matière prochaine*, l'ablution ou l'onction faite avec cette eau ou ce chrême ; la *matière ex qua*, c'est-à-dire la substance visible et tangible qui sert à la confection du sacrement sans changer de nature et subsistant après comme avant, comme l'eau, le chrême ou l'huile, de la *matière circa quam*, c'est-à-dire de la matière sur laquelle on opère, mais qui se modifie par l'opération elle-même, comme le pain et le vin qui, par la parole de la consécration, deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ. On s'appliquera surtout à déterminer autant que possible la matière de certains sacrements ; on étudiera, dans les formules sacramentaires, ce qui est essentiellement requis et l'union qu'elles doivent avoir avec la matière correspondante pour qu'il y ait vraiment sacrement. Bref on discutera, à propos de la matière et de la forme, toutes les questions théoriques et pra-

1. *Sum. theol.*, III, Q. LX, a. 6. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LX, a. 6, ad 2. — 3. *Ibid.*, Q. LX, a. 7. — 4. *Ibid.*, Q. LX, a. 8.

tiques qui font partie de la théologie sacramentaire; et les mots resteront acquis au langage théologique avec leurs avantages et malgré leur imperfection, d'autant que leur usage se trouve consacré par l'Église elle-même.

3. *Le Décret aux Arméniens* (1), en effet, dit que les sacrements se composent de choses *tanquam materia*, et de mots *tanquam forma*, laissant entendre clairement que ces termes ne sont pas à prendre au sens propre et physique qu'ils ont dans la théorie aristotélicienne, mais dans un sens analogique. Et le concile de Trente, tout en reconnaissant qu'un sacrement se compose de matière et de forme (2), appelle les actes du pénitent, qui se confesse pour recevoir l'absolution, la *quasi materia* du sacrement de pénitence (3), sans se prononcer le moins du monde sur la valeur intrinsèque du système philosophique auquel on doit ce terme et celui de forme. C'est dire, par conséquent, qu'il n'y a dans l'emploi des mots matière et forme qu'une affaire de terminologie, fort convenablement appropriée à l'explication des rites sacramentels, et non une application rigoureuse de l'hylémorphisme aristotélicien.

4. *L'explication du Catéchisme Romain.* — C'est à l'aide de ces termes désormais usités que le *Catéchisme Romain* signale et explique les deux parties constitutives dont chaque sacrement doit se composer, et il ajoute :

« C'est en cela que nos sacrements sont si supérieurs à ceux de l'ancienne loi. En administrant ceux-ci, on n'observait, que nous sachions, aucune forme déterminée, ce qui les rendait fort incertains et d'une signification

1. Denzinger, n. 590. — 2. *Conc. Trid.*, sess., XIV, *de pænit. sacr.*, c. II. — 3. *Ibid.*, c. III.

obscure; les nôtres, au contraire, ont la forme des paroles si précise, que si par hasard on venait à s'en écarter, l'essence du sacrement ne saurait exister. Aussi les paroles sont-elles claires et ne laissent-elles aucune place à l'incertitude (1). »

**III. Avantages de la théorie de la matière et de la forme.** — Assurément, l'introduction, dans la théologie sacramentaire, des deux termes nouveaux et de la théorie de la composition du rite sacramentel qu'ils impliquent, était un progrès sensible et offrait de multiples avantages. *Matière* et *forme*, en effet, beaucoup plus expressifs que *res* et *verba*, ne suggèrent pas seulement l'idée d'une relation étroite entre les deux éléments qu'ils désignent, ils caractérisent en outre la nature de cette relation, qui rappelle par analogie, mais sans lui être identique, la composition physique des corps, telle que l'entendait Aristote.

Ensuite, comme le remarque M. Pourrat (2), du jour où le sacrement fut conçu comme un composé résultant de l'union de deux éléments constitutifs, on put déterminer avec plus de précision et de rigueur les conditions de validité de l'administration des sacrements ; cela permit aussi aux moralistes d'exprimer nettement la manière dont le ministre doit accomplir l'action sacramentelle et prononcer les formules sacrées.

Il est même à croire que cette conception nouvelle de la composition du rite sacramentel ne fut pas étrangère à la substitution ou à l'addition de quelques formules nouvelles aux anciennes, qui eut lieu au XIIIe siècle. C'est ainsi, par exemple, que sauf pour l'extrême-onction, quelques formules indicatives

1. *Cat. Rom.*, II, *De sacr.*, n. 14-15. — 2. *La théol. sacram.*, p. 71.

remplacèrent des formules déprécatoires. La forme indicative de la pénitence : *Ego te absolvo*, est devenue générale depuis saint Thomas (1) ; celle de la confirmation : *Signo te signo crucis*, a été communément adoptée vers la même époque (2). La formule : *Accipe Spiritum Sanctum*, dans la cérémonie du sacre des évêques et de l'ordination des diacres, fut introduite dans les rituels (3).

**IV. Difficultés et dangers de cette théorie.** — Saint Thomas avait parfaitement raison en enseignant que les sacrements ne sont ni des signes purement naturels, ni des signes purement arbitraires. Par leur nature, ces signes offrent certaines analogies avec la chose signifiée, c'est-à-dire avec la sanctification de l'homme, et répondent dès lors, par leur union avec la formule correspondante, au but qu'ils doivent atteindre. Mais leur signification est d'ordre surnaturel ; ce n'est qu'en vertu d'un choix positif et surnaturel qu'ils la possèdent, et ce choix doit avoir nécessairement Dieu pour auteur. En outre, les sacrements sont des signes efficaces de la grâce, et d'où pourraient-ils tirer cette efficacité si ce n'est d'une institution également divine, c'est-à-dire de Celui-là seul qui est l'auteur et le dispensateur de la grâce ? Et dès lors le choix, la détermination du signe sensible, de la matière et de la forme qui en sont les éléments constitutifs, n'appartiennent-ils pas exclusivement à Dieu (4) ?

Théoriquement, la conclusion s'imposait. Nul doute, si saint Thomas avait connu toutes les données

1. Cf. *Diction. de théologie*, t. I, col. 244 sq. — 2. Chardon, *Hist. du sacr. de confirmation*, c. I ; Schanz, *Die Lehre von den hl. Sacr.*, p. 304. — 3. Chardon, *Hist. du sacr. de l'ordre*, P. II c. I-V ; Many, *Prael. de sacra ordinatione*, Paris, 1904, p. 450. — 4. *Sum. theol.*, III, Q. LX, a. 5-7.

de l'histoire, qu'il n'eût trouvé un sage moyen de les concilier avec les principes de sa théorie. Mais ses contemporains et ses successeurs furent loin de les connaître ou du moins les négligèrent. Prenant le baptême pour type unique du sacrement, ils appliquèrent avec une rigueur logique et d'une manière uniforme la conception hylémorphiste à tous les sacrements. Or, la difficulté était de déterminer d'une façon précise la matière et la forme de chaque sacrement. On courait risque, l'esprit de systématisation aidant, d'être victime d'un apriorisme imprudent, de prendre pour une institution divine ce qui n'était qu'une institution ecclésiastique et de faire ainsi remonter indûment jusqu'à Jésus-Christ ce qui était de date relativement récente. Les inconvénients d'un tel état de choses ne pouvaient manquer de se manifester. On le voit bien par le défaut d'unité dans l'application du principe, par la variation des solutions proposées dans la détermination de la matière et de la forme de la plupart des sacrements. Instituer un sacrement et déterminer sa matière et sa forme passait pour une seule et même chose. Et du moment qu'on estimait avoir discerné cette matière et cette forme, on concluait que c'était la matière et la forme indiquées par Jésus-Christ lui-même et que dès lors, partout et toujours, l'emploi de ces deux éléments constitutifs avait été invariablement le même.

V. **Sage réserve de l'Eglise.** — L'Eglise, remarquons-le, ne peut être rendue responsable de tous les essais, de toutes les tentatives d'explication, qui parurent du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. Elle accepta la théorie générale de la composition du rite sacramentel, comme on peut s'en convaincre par le *Décret aux Arméniens* et la doctrine du concile de Trente ; elle

désigna même la matière et la forme de la plupart des sacrements ; mais, très prudemment, même avant les découvertes qu'apporta l'étude approfondie de l'antiquité chrétienne, elle s'abstint de canoniser les déterminations précises de la matière et de la forme de chaque sacrement et de définir comme vérité de foi tout ce qu'avaient enseigné les scolastiques. Elle se contenta d'opposer au protestantisme l'enseignement parfaitement correct et très légitime du concile de Trente, qui n'a rien à redouter des révélations de l'histoire.

VI. Nécessité de tenir compte de l'histoire. — 1. *L'opposition des faits.* — Ces révélations, en effet, n'atteignent que les imprudences et les excès de ceux qui s'étaient livrés à une systématisation exagérée ; elles prouvent que la théologie sacramentaire était loin d'être achevée, et que, pour l'améliorer, sinon pour la constituer définitivement, il fallait tenir compte de l'histoire. Or, l'antiquité chrétienne devint l'objet de recherches minutieuses, qui mirent à jour bien des faits difficilement conciliables avec certaines opinions de l'école touchant la théologie des sacrements, tandis qu'ils justifiaient pleinement l'enseignement officiel de l'Eglise et les décrets du concile de Trente. Depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, les travaux, et des travaux de premier ordre, se sont multipliés. Citons, pour le XVIIe siècle, ceux d'Arcudius (1), de Goar (2), de l'oratorien Jean Morin (3), et de dom Martène (4) ; pour le XVIIIe,

1. *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione,* 1619. — 2. *Euchologion sive Rituale Græcorum,* Paris, 1647. — 3. *Com. hist. de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ,* 1651 ; *Com. de sacris Ecclesiæ ordinationibus,* Paris, 1655. — 4. *De antiquis Ecclesiae ritibus,* Rouen, 1700.

ceux d'Eusèbe Renaudot (1) et de dom Chardon (2). Or, qu'en résulte-t-il? C'est que, d'une part, comme nous aurons l'occasion de le remarquer dans la suite, la foi de l'Eglise en matière sacramentaire a été substantiellement la même depuis les origines, et, d'autre part, que plusieurs faits, parfaitement avérés, battent en brèche la conception trop étroite dans sa rigidité de la théorie sacramentaire du moyen âge, appliquée à tel ou tel sacrement.

On constate, par exemple, des différences sensibles dans l'administration des sacrements entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque. En Orient, le prêtre confirme en oignant de saint chrême le front du baptisé, et en disant : Sceau du don du Saint-Esprit; en Occident, c'est l'évêque qui impose d'abord les mains et puis procède à l'onction chrismale, en prononçant une formule différente. En Orient, la formule de l'absolution est déprécatoire, tandis qu'elle est actuellement indicative en Occident. Dans le sacrement de l'ordre, les Grecs ne pratiquent que l'imposition des mains avec une prière appropriée, les Latins y ajoutent la porrection des instruments.

Or, ces divergences n'ont pas lieu seulement d'une Eglise à l'autre, elles se constatent parfois dans la même Eglise. Ainsi, dans l'Eglise latine, l'onction chrismale de la confirmation est constatée au second siècle, et la formule actuelle qui l'accompagne n'est devenue générale qu'à partir du XII<sup></sup>e siècle ; la formule de l'absolution, généralement déprécatoire avant le XIII<sup></sup>e siècle, est maintenant indicative ; la collation du sacrement de l'ordre,

1. *Liturgiarum collectio*. Paris, 1716 ; *La perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie, les sacrements*, Paris, 1711-1713. — 2. *Histoire des Sacrements,* dans le *Theologiæ cursus completus,* de Migne, t. XX.

après s'être faite par l'imposition des mains, comporte en outre l'onction et la porrection des instruments, depuis le haut moyen âge.

2. *L'opinion de Jean Morin.* — Devant la difficulté de concilier de tels faits avec la conception hylémorphite du sacrement, on a essayé de nouvelles explications. Morin a cru qu'il fallait distinguer entre l'institution des sacrements et la détermination de leurs matières et de leurs formes. Jésus-Christ a institué tous les sacrements, quelques-uns en déterminant leur matière et leur forme d'une manière précise, quelques autres et notamment la confirmation, l'extrême-onction et l'ordre, en ne déterminant leurs éléments constitutifs que d'une manière générale, et en laissant à l'Église le soin de les déterminer d'une manière précise. Dans cette hypothèse, le pouvoir de l'Eglise en matière sacramentelle s'étendrait beaucoup plus loin que ne le pensaient les scolastiques, car si elle tient de son fondateur le pouvoir de spécifier la matière et la forme de certains sacrements, elle doit avoir aussi celui de les modifier. Par là, toutes les divergences ou variations signalées par l'histoire s'expliqueraient sans peine. Jean de Lugo (1), Witasse (2) et Tournely (3) adoptèrent l'opinion de Jean Morin.

3. *Adoucissement de l'ancienne théorie.* — Par contre, d'autres théologiens la repoussèrent, et reprirent l'ancienne théorie, sauf à lui faire subir des adoucissements pour la rendre compatible avec les faits de l'histoire. Le Christ ne peut être l'instituteur des sacrements qu'à la condition d'en avoir déterminé lui-même les éléments essentiels ; ces élé-

1. De Lugo (✝ 1660). *De Sacr. in genere*, disp. II, sect. v. — 2. Witasse (✝ 1716). *De confirmatione*. P. I, q. 3. — 3. Tournely (✝ 1719), *De sacr., in genere*, q. I, a. 4.

ments demeurent invariables ; les différences relevées par l'histoire entre les rites latins et les rites grecs, entre les rites anciens et les rites nouveaux, ne peuvent être qu'accidentelles. Par conséquent, pour ce qui regarde la matière essentielle de l'ordre, il faut la voir dans l'imposition des mains, et non dans la porrection des instruments ; et pour ce qui regarde les formes, c'est moins aux mots qu'au sens qu'il faut s'en tenir, sauf pour le baptême et l'eucharistie, dont la forme a été littéralement indiquée par le Christ ; car ce sens, quelle qu'ait été la diversité des formes de la confirmation, de la pénitence et de l'extrême-onction, se retrouve partout substantiellement le même, et c'est le sens déterminé par Notre Seigneur lui-même. Telle fut l'opinion de Drouin († 1742), de Billuart († 1747) et de Benoît XIV (1).

4. *Orientation actuelle.* — Depuis une trentaine d'années, les nouveaux travaux de théologie positive tendent de plus en plus à orienter la théologie sacramentaire vers une conception qui rappelle celle de Jean Morin. La plupart des auteurs contemporains enseignent avec le concile de Trente que Jésus-Christ est l'auteur de tous les sacrements ; mais ils estiment qu'il a précisé pour quelques-uns la matière et la forme, qui sont dès lors intangibles, et que, pour les autres, il s'est borné à une indication générique, laissant à son Église le soin de déterminer *in specie* leurs éléments constitutifs, et, par suite, le pouvoir de modifier au besoin la matière et la forme de ces derniers. Jusqu'à quel point cette solution cadre-t-elle avec le pouvoir que

1. Drouin, *De sacr. in genere*, q. 1. c. 1, § 5 ; q. 6, § 2 ; Billuart, *De sacr. in communi*, diss. 1, a. 5 ; Benoît XIV, *De synodo*, L. VIII, c. X, n. 10.

se reconnaît l'Église elle-même sur les sacrements, sauf à respecter leur substance, c'est ce que nous verrons en traitant de l'auteur des sacrements (1).

Mais ce qu'il importe de noter, c'est qu'en toute hypothèse les mots de matière et de forme restent et resteront, dans la théologie sacramentaire, comme les mieux appropriés pour expliquer analogiquement la composition du signe symbolique qu'est tout sacrement ; le premier, pour désigner la partie déterminable de ce signe ; le second, pour en indiquer la partie déterminante, et les deux, unis l'un à l'autre, pour constituer le signe sacramentel extérieur.

VII. Cérémonies. — L'Église entoure avec raison la collation solennelle des sacrements de cérémonies liturgiques admirablement choisies, qui sont de nature à inspirer un profond respect pour ces rites sacrés et à alimenter la piété chrétienne. Mais encore faut-il les connaître et les comprendre. C'est une obligation étroite, pour les ministres, de les observer ; et c'est un devoir d'en expliquer le sens aux fidèles ; car lorsque ce qui frappe les yeux ne dit rien à l'esprit, faute d'une initiation suffisante, l'intérêt ne peut être que médiocre. Le *Catéchisme Romain* a donc parfaitement raison de rappeler aux pasteurs l'obligation où ils sont de les pratiquer avec soin et de les faire connaître à leurs fidèles comme un sujet d'instruction religieuse et d'édification (2).

1. Cf. entre autres Hurter, *Theol. dogm. compendium*, Innspruck, 1900, t. III, n. 287 ; Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, 1903, t. II, p. 107 sq.; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1896, t. I, p. 34 : Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, p. 71-83. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr.*, n, 16.

# II. Nombre des Sacrements

I. Fixation du nombre des sacrements. — 1. *Dans l'Ecriture.* — Le Nouveau Testament présente des éléments d'information suffisants pour montrer que nos rites sacramentels ne sont pas sans appui scripturaire, ainsi que nous le verrons en particulier pour chacun d'eux ; mais il n'offre nulle part une liste complète des moyens choisis par Notre Seigneur pour nous sanctifier. Il y est question du baptême, du don du Saint-Esprit, de l'eucharistie, de la rémission des péchés, de l'onction des malades, de l'ordre et du mariage, comme aussi d'autres rites sacrés qu'on a pu prendre et qu'on a pris pour des sacrements, au sens large du mot. Rien n'y dit que les sacrements de la loi nouvelle sont au nombre de sept, et rien que de sept. Ce défaut d'énumération sera cause, pour une part, de la fixation tardive de ce nombre des sacrements.

2. *Dans la tradition.* — La tradition ne s'est formellement prononcée en faveur de la liste actuelle qu'au XII^e^ siècle ; non qu'elle ne connût pas nos sept sacrements, mais parce que la notion de sacrement n'avait pas encore été rigoureusement précisée comme elle le fut alors. Comment fixer ce nombre, en effet, tant que la définition exacte du sacrement n'est pas précisée ? On ne peut le déterminer que relativement à la notion qu'on se fait du rite ; et si la notion est trop large, la liste comprendra des cérémonies qui n'ont aucun droit à figurer parmi les sacrements. C'est ce qui est arrivé. Le nombre des sacrements est conditionné par leur définition et se trouve subordonné au développement de la notion du sacrement et de la théologie sacramentaire touchant l'efficacité du symbole. Ce développement

n'ayant été atteint qu'au XII^e siècle, ce n'est qu'alors qu'on peut trouver et qu'on trouve la liste exacte de nos sacrements.

3. *Dans les Pères.* — Les Pères connaissent tous nos rites sacramentels. A cause de l'initiation chrétienne, ils traitent surtout du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. C'est ainsi que saint Cyrille de Jérusalem explique dans ses *Catéchèses* tout ce qui a trait à ces trois sacrements ; saint Ambroise en fait autant dans son *De mysteriis,* et le pseudo-Ambroise dans son *De sacramentis.* On aurait tort de croire que leur énumération est limitative ; car, en dehors de ces trois que l'on conférait dans l'initiation chrétienne, il a été question à maintes reprises de la pénitence à propos du montanisme et du novatianisme, et aussi de l'ordre dans la controverse avec les donatistes. Le pape Innocent I parle de l'extrême-onction. Tous sont connus, tous sont pratiqués, tous font partie de la vie chrétienne, bien qu'aucune liste officielle n'en ait été dressée. Et lorsque, au V^e siècle, le schisme vint à éclater et à séparer de l'Eglise catholique les nestoriens et les monophysites, monophysites et nestoriens, fidèles à la tradition et aux coutumes orientales, conservent religieusement nos sept sacrements. Il en est de même quand éclata, sous Photius, au IX^e siècle, la grande rupture qui sépara l'Eglise grecque de l'Eglise latine. De part et d'autre on retrouve nos sept sacrements ; et, malgré la différence, parfois sensible, de leur collation, jamais la moindre difficulté n'éclata au sujet de ce nombre, chaque fois qu'on essaya de refaire l'unité.

4. *Dans le haut moyen âge jusqu'au* XI^e *siècle.* — A prendre le mot de sacrement dans le sens de mystère, de chose sacrée, d'après saint Isidore de Séville, il est clair qu'on pouvait ranger parmi les sacrements

tous les mystères de la foi. Mais, par défaut de définition précise et de doctrine sacramentaire arrêtée, les efforts tentés sous Charlemagne n'aboutirent qu'à des résultats incomplets et précaires. Quand on reprit la définition de saint Augustin, celle du sacrement signe de la grâce, on fut encore exposé à compter comme sacrement des rites qui sont des signes de la grâce, mais qui ne la confèrent pas. De là des listes fautives (1). Personne n'hésitait à regarder comme de vrais sacrements le baptême, la confirmation et l'eucharistie, dont avaient tant parlé les Pères; cela n'empêcha pas saint Pierre Damien († 1072) de compter douze sacrements, parmi lesquels on ne trouve ni l'eucharistie, ni l'ordre, mais où l'onction royale, la dédicace des églises, le sacrement des chanoines, des moines, des ermites, des religieuses (2), voisinent avec le baptême, la confirmation, l'onction des infirmes, la confession et le mariage. L'illustre docteur savait pourtant que l'ordre et l'eucharistie comptent avec le baptême parmi les « sacrements principaux » de l'Eglise (3).

5. *Au XII[e] siècle.* — L'indécision ne devait disparaître qu'avec la définition précise du sacrement (4). Ce fut l'école d'Abélard qui ouvrit la voie, en distinguant parmi les sacrements, les *sacramenta majora* ou *spiritualia*, c'est-à-dire ceux qui valent pour le salut, et les autres de moindre importance. Hugues

1. Fulbert de Chartres, Bruno de Wurtzbourg et Bérenger ne comptent que deux sacrements : le baptême et l'eucharistie. Ch. Schanz, *Die Lehre*, p. 197. — 2. *Serm.* LXIX ; *Patr. lat.*, t. CXLIV, col. 897. — 3. *Opusc.*, VI, 9. Voir notre article *Damien (Pierre)* dans le *Dict. de théologie.* — 4. Au début du XII[e] siècle, Hildebert de Tours en compte neuf. Et saint Bernard, sans dire combien, affirme que leur nombre est grand, *In cœna Dom.*, serm, I. Il fait de la cérémonie du lavement des pieds un sacrement

de Saint Victor distingue de même les sacrements, *in quibus principaliter salus constat et percipitur*, et ceux qui sont destinés à accroître la dévotion des fidèles, comme l'eau bénite et l'imposition des cendres, ou à fournir les objets nécessaires au culte chrétien (1). Sans contestation possible, le baptême, la confirmation et l'eucharistie devraient appartenir aux *sacramenta majora*. Mais, les autres ? En attendant que l'accord se fit, la distinction proposée et adoptée offrait l'avantage de séparer la doctrine des sacrements de celle des autres rites, tels que les sacramentaux, et des autres parties de la théologie (2).

Pierre Lombard, par sa distinction nette entre les signes efficaces de la grâce et les autres rites qui ne sont que de simples signes, fixa définitivement le nombre des sacrements (3), couronnant ainsi le long travail de synthèse qui se poursuivait de son temps, et fournissant aux grands scolastiques du XIII[e] siècle, qui tous acceptèrent sa liste et la justifièrent par d'excellentes raisons de convenance, ample matière à spéculation (4).

C'est là, prétend Harnack, la création formelle d'un dogme nouveau (5). Nullement, puisque ce dogme, non encore explicitement formulé et défini,

1. *De sacr.*, I, 9, 7 ; II, 9, 1. Cf. Pourrat, *La théol. sacr.*, p. 232 sq. — 2. Robert Pull, vers 1144, traite de tous les sacrements, sauf de l'extrême-onction, en laissant de côté les autres rites secondaires ; *Sent.*, L. V-VIII ; *Patr. lat.*, t. CLXXXVI. *La Summa sententiarum* les traite dans le même ordre que va indiquer Pierre Lombard ; *Sum. sent.*, t. V-VII. De même Roland Bandinelli, plus tard Alexandre III ; cf. Gietl, *Sent. Rolands*, Fribourg, 1891, p. 195-313. — 3. *Sent.*, IV, dist. 2, 1. — 4. Même nombre de sacrements dans la Vie de saint Otto de Bamberg, *Patr. lat.*, t. CLXXIII, col. 1357, 1360 ; dans Robert Paululus, *De cœremoniis*, I, 12 ; *Patr. lat.*, t. CLXXVII, col. 388. — 5. *Dogmengeschichte*, 3[e] édit., t. III, p. 486.

est en accord parfait avec la croyance de l'Église grecque, séparée du catholicisme depuis le IX^e^ siècle, et avec celle des nestoriens et des monophysites, passés au schisme dans le courant du V^e^. Loin d'être « une idée particulière de Pierre Lombard, » il est l'expression de la foi traditionnelle et plonge ses racines dans les documents historiques de l'antiquité. Le Maître des sentences ne l'a pas *créé*, il l'a *exprimé* ; et il l'a exprimé très heureusement parce que, mieux que ses prédécesseurs, il avait su définir ce qu'est un sacrement (1). Aussi, dans sa *Confession de foi* présentée à Grégoire X au second concile œcuménique de Lyon, en 1274, le grec Michel Paléologue fait-il profession de croire aux sept sacrements (2). Et sur ce point particulier, il dut d'autant moins hésiter que c'était l'enseignement de l'Église grecque. Eugène IV pouvait donc, sans crainte de trouver la moindre opposition, dire aux Arméniens qu'il y a sept sacrements : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'Extrême-Onction, l'ordre et le mariage (3).

1. « Nous sommes en présence d'une *explicitation* du dogme et non d'une création proprement dite. » Pourrat, *La théol. sacr.*, p. 249. « Au fond, la doctrine est la même dans tous les temps, car tous nos rites sacramentels ont toujours été pratiqués avec foi dans leur efficacité ! Mais la forme systématique et philosophique a progressé, et cette proposition : Il y a sept sacrements de la loi nouvelle, qui seuls produisent la grâce *ex opere operato*, qui est maintenant un dogme de foi, n'aurait pas paru évidente au XI^e^ siècle, faute de précision dans le langage. L'Église avance donc dans la connaissance de la vérité, elle avance lentement, avec prudence, mais elle avance, et chaque siècle apporte avec lui des notions plus précises et plus complètes. La condition de ce progrès est l'assistance de l'Esprit-Saint, qui dirige la pensée humaine et réprime ses écarts.» De Broglie, *Confér. sur la vie surnaturelle*, Paris, 1889, t. III, *Les Sacrements*, p. 307-308. — 2. Denzinger, n. 388. — 3. Denzinger, n. 590.

II. Il y a sept sacrements, et rien que sept. — 1. *Les prétentions protestantes.* — Quand la Réforme parut, elle posa comme un principe indiscutable que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres. Dans ce cas, à quoi bon les sacrements ? Ce sont des signes, si l'on veut, mais non des moyens de communiquer la grâce ; des rites tout au plus, ou des cérémonies religieuses, sans valeur salutaire, nullement nécessaires, uniquement institués en vue de nourrir ou d'exciter la foi ; des marques purement extérieures indiquant qu'on a reçu la grâce ou la justice par la foi ; de simples notes de profession chrétienne, servant à distinguer les fidèles des infidèles. Ils sont donc d'une utilité fort relative, et, à part le baptême et la cène, peut-être aussi la pénitence, le mieux est de les rejeter. Ils trahissent, du reste, pour la plupart, une origine suspecte, et ont tout l'air de quelque infiltration païenne, qui doit les faire condamner (1).

2. *La définition du Concile de Trente.* — Le concile de Trente dut faire justice de prétentions aussi exorbitantes et d'erreurs aussi contraires à l'enseignement de l'Église et à la foi traditionnelle. Il le fit à la septième session, le 3 mars 1547. Traitant donc des sacrements de l'Eglise, *per quæ omnis vera justitia vel incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur*, il fulmina treize canons, dont voici le premier : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la loi nouvelle...

1. Tout d'abord, en 1520, Luther admet tous les sacrements, *Serm. de Novo Testamento*, n. 24 ; la même année, dans son *De captivitate babylonica*, il n'en garde provisoirement que trois ; le baptême, la pénitence, le pain. Puis, en 1524, dans son *De adoratione sacramenti*, il n'en conserve plus que deux : le baptême et la cène. Zwingle et Calvin n'en admettent pas d'autres que ces deux. Mélanchton y ajoute la pénitence et estime plus tard qu'on peut y joindre l'ordre et le mariage.

sont au nombre de plus ou de moins de sept, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, ou que l'un de ces sept n'est pas vraiment et proprement un sacrement, qu'il soit anathème. » Ce n'était pas là simplement faire écho au *Decretum pro Armenis* d'Eugène IV, à la *Confessio fidei* de Michel Paléologue, à l'enseignement si ferme et si unanime des scolastiques depuis le xii[e] siècle, c'était reconnaître authentiquement la foi chrétienne tant de l'Église latine que de l'Église grecque, c'était définir un dogme de foi.

3. *L'enseignement du Catéchisme Romain.*— « Le nombre des sacrements de l'Eglise catholique, d'après le témoignage des Ecritures, l'enseignement des Pères et l'autorité des conciles, est fixé à sept. Mais pourquoi sept, ni plus, ni moins? On en peut découvrir une raison plausible en appliquant, par analogie, à la vie spirituelle les diverses phases de la vie naturelle. Pour vivre, pour conserver la vie et la passer utilement, tant pour lui que pour la société, sept choses sont nécessaires à l'homme. Il faut qu'il reçoive le jour, qu'il croisse, qu'il se nourrisse, qu'il se guérisse s'il tombe malade, qu'il répare ses forces affaiblies ; que, sous le rapport social, il ne manque jamais de magistrats revêtus d'autorité et de commandement pour le conduire ; et enfin qu'il se perpétue, lui et le genre humain, par la génération légitime des enfants. Or, comme tout cela semble répondre assez à cette vie dont notre âme doit vivre pour Dieu, il est facile de trouver là la raison du nombre de nos sacrements.

« Le premier est le baptême ; c'est comme la porte de tous les autres ; par lui, nous naissons à Jésus-Christ. — Vient ensuite la confirmation, dont la vertu nous fortifie et augmente en nous la grâce de Dieu. Comme l'enseigne saint Augustin, c'était aux Apôtres déjà baptisés que le Seigneur disait : « *Restez dans la ville, jusqu'à ce que vous soyez revêtus d'une force d'en haut* (1). » — Puis l'eu-

1. *Luc.*, xxiv, 49.

charistie qui, comme un aliment vraiment céleste, nourrit et soutient nos âmes. C'est d'elle que le Sauveur a dit : « *Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage* (1). » — En quatrième lieu vient la pénitence ; par elle nous recouvrons la santé perdue par les blessures du péché. — Ensuite l'extrême-onction, qui enlève les restes du péché et restaure les forces de l'âme. C'est de ce sacrement que parlait saint Jacques quand il assure au malade que, « *s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés* (2). » — Après vient l'ordre : c'est lui qui perpétue dans l'Eglise le ministère des sacrements, qui donne le pouvoir de les administrer publiquement et de remplir toutes les fonctions sacrées. — Enfin le mariage, afin que l'homme et la femme puissent, par une légitime et sainte union, donner des enfants pour le service de Dieu et pour la conservation du genre humain, et les élever chrétiennement (3). »

4. *L'opposition des Grecs aux tentatives protestantes*. — Rien de plus instructif et de plus significatif que les tentatives infructueuses des protestants auprès des schismatiques grecs pour les entraîner dans leur erreur, notamment en matière sacramentaire.

Mélanchton, le premier, écrivit en 1559 à Joasaph II, patriarche de Constantinople, et lui fit parvenir la traduction grecque de la Confession d'Augsbourg pour lui montrer qu'entre la doctrine des protestants et celle des grecs, il n'y avait point de différence essentielle. Qu'en pensa Joasaph ? On l'ignore, car il ne répondit pas.

Peu après, certains professeurs de Tubingue, parmi lesquels Crusius, firent de nouvelles démarches. Cette fois, aux documents écrits on joignit de l'argent et des présents. Le patriarche Jérémie

1. *Joan.*, VI, 55. — 2. *Jac.*, V., 15. — 3. *Cat. Rom.*, II, *De sacr.*, n. 18.

répondit, en 1576, au nom des sept conciles œcuméniques. Quant aux sacrements, dit-il (1), ils sont au nombre de sept, ni plus ni moins ; ils suffisent à tous les besoins religieux. Peu satisfaits d'une pareille réponse, les protestants écrivirent de nouveau pour défendre leur doctrine ; mais, dans sa réplique de 1579, Jérémie insista et maintint la croyance de l'Eglise grecque aux sept sacrements institués par le Christ (2). Sur une troisième tentative, le patriarche, quelque peu mécontent, résuma la doctrine sacramentaire de son Eglise, souligna les opinions fantaisistes de ses correspondants et pria ceux-ci de ne plus insister (3).

Un demi-siècle plus tard, les calvinistes vinrent à la rescousse, et essayèrent d'entraîner dans leur parti le patriarche Cyrille Lucar. Plus accessible aux idées nouvelles que ses deux prédécesseurs, Cyrille Lucar se mit à propager le calvinisme et à enseigner, entre autres choses, qu'il n'y a que deux sacrements. Il fit scandale et souleva l'indignation de ses coréligionnaires. Coup sur coup, en 1638 et en 1642, il fut condamné par un synode tenu à Constantinople. Un métropolitain russe, Pierre Mogilas, approuva les décisions de 1642 ; il composa même une Confession de la foi orthodoxe, qui fut pleinement approuvée au synode de Jérusalem,

1. Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiæ*, Rome, 1739, I, p. 151, 154. — 2. Schelstrate, *loc. cit.*, p. 202. — 3. *Ibid.*, p. 246-249. « E sacramentis, écrit Jérémie en 1581, quædam admittitis, sed cum errore, quippe pervertentes et mutantes in his etiam antiquæ et novæ doctrinæ dicta ad scopum vestrum, quædam vero ne sacramenta quidem esse dicitis... indeque vosmet theologos vocatis... Rogamus itaque vos, ne posthac labores nobis exhibeatis neque de iisdem scribatis et scripta mittatis. Nam theologos, qui Ecclesiæ lumina fuerunt, alios aliter tractatis, et verbis quidem honoratis eos extollitisque, factis vero rejicitis.

en 1672, et qui est encore aujourd'hui reçue avec vénération par les « orthodoxes. » Or, que disait le Synode de 1642 ? C'est que les sept sacrements, tous signes sacrés et conférant la grâce divine, sont un legs de l'antique tradition (1). Le patriarche Parthénius, qui présidait ce synode, en proclamant ainsi la foi de l'Eglise grecque, se préoccupait très peu de savoir si elle concordait avec la foi de l'Eglise latine. Ce n'est donc point pour plaire à l'Eglise romaine, dont il était l'ennemi déclaré, qu'il rendit un tel témoignage, mais simplement en homme loyal et sincère qui tient avant tout à dire ce qui est. Beaucoup plus complète encore et plus suggestive est la Confession de Pierre Mogilas (2). Du reste, les théologiens grecs schismatiques, tels que Simon de Thessalonique, Gabriel de Philadephie (3), qui ont traité des sacrements, et les plus anciens livres liturgiques, dont on peut lire le texte dans Goar (4) et Eusèbe Renaudot (5), sont parfaitement d'accord sur le nombre des sacrements. On en peut dire autant des sectes hérétiques, les nestoriens et les monophysites (6). A qui fera-t-on croire que, depuis le v[e] siècle, et malgré tant de causes de désunion, tant de sujets de querelles dogmatiques, les orientaux soient restés d'accord sur ce point avec l'Eglise latine, si ce n'est parce que la tradition, plus forte que toutes les haines, et remontant jusqu'aux Apôtres, s'imposait impérieusement à eux ? Les protes-

1. Cf. Hefele, qui a traité ce sujet dans la *Theol. Quartalschrift*, Tubingue, 1843, p. 541 sq. — 2. Schelstrate, *loc. cit.*, p. 504. — 3. Cf. Arcudius, *De concordia Eccl. occid. et orient.*, L. I, c. 2 ; Schelstrate, *loc. cit.*, p. 125, 139, 262, 273. — 4. *Euchologia Græcorum.* — 5. *Liturgiæ orientales.* — 6. Cf. Assemani, *Biblioth. orient.*, L. II, n. 5 ; t. III, p. 240 sq.; *La perpétuité de la foi*, t. III, L. VIII, c. 18 sq. ; Denzinger, *Ritus orientalium.*

tants en ont donc été pour leurs frais de tentatives : leur échec est à retenir.

III. Convenance du nombre des sacrements. — 1. *Pas de raison a priori.* — Pourquoi Jésus-Christ a-t-il institué des sacrements ? Uniquement parce qu'il l'a voulu, car il pouvait très bien nous appliquer les mérites de sa mort et nous communiquer sa grâce de toute autre manière. L'ayant voulu, il a fait un choix plein de sagesse ; et la raison humaine, éclairée par la foi, y a découvert d'admirables harmonies ; ces signes sensibles, communicateurs de la grâce invisible, répondent, en effet, soit à la nature de leur auteur, le Verbe incarné, soit à la nature de leur sujet, l'homme composé d'âme et de corps. C'est ce que nous avons déjà indiqué. A cette autre question : Pourquoi Jésus-Christ a-t-il institué sept sacrements ? nous devons faire une réponse semblable : C'est parce qu'il l'a voulu. Mais, cela dit, rien n'empêche de chercher les motifs d'un tel nombre et d'en donner des raisons de convenance. C'est ce qu'ont fait les grands scolastiques.

1. *Explication du Docteur séraphique.* — Se plaçant au point de vue des effets produits par les sacrements, saint Bonaventure s'est demandé : A quoi servent nos sept sacrements ? A *guérir* : ce sont des remèdes contre les péchés et les suites du péché ; à *aider* : ce sont des secours dans l'exercice des vertus chrétiennes ; à *lutter* : ce sont des armes pour les combats de la vie chrétienne (1). Le baptême efface le péché originel ; la confirmation dissipe la faiblesse qui reste même chez les baptisés ; l'eucharistie amortit l'attrait qui incline le cœur humain vers le mal ; la pénitence remet les péchés commis après le bap-

1. IV. *Sent.*, dist. II, a. 1, q. 3.

tême ; l'extrême-onction guérit les restes du péché ; l'ordre s'applique à la blessure de l'ignorance, causée par la perte du don de science ; et le mariage combat le déchaînement de la concupiscence. D'autre part, le baptême répond à la vertu de foi, fondement de toutes les vertus, comme il est lui-même la porte de tous les sacrements ; la confirmation donne la vertu de force ; l'eucharistie alimente la charité ; la pénitence développe la justice ; l'extrême-onction soutient l'espérance ; l'ordre est en rapport avec la vertu de prudence, et le mariage avec celle de la tempérance. Et ainsi les sept sacrements correspondent aux trois vertus théologales et aux quatre vertus cardinales. Mais, en outre, ils fournissent des armes, puisque la vie est un combat et que l'Eglise est comme une armée rangée en bataille. Dans l'Eglise militante est le salut : l'homme y entre pour combattre, il en sort pour être couronné. Mais nul n'est admis à combattre s'il n'a reçu le signe et les armes de Jésus-Christ, l'armature de la foi : c'est le baptême qui les lui donne. Nul n'entre dans l'église triomphante, s'il ne possède le gage de la récompense : c'est le sacrement des mourants, *exeuntium*, qui le lui assure. Mais une fois dans les rangs des combattants, il faut avoir la force de confesser publiquement sa foi : c'est la confirmation qui donne ce courage nécessaire ; il faut se sentir étroitement uni à ses frères d'armes : c'est l'eucharistie qui sert de trait d'union ; il faut marcher docilement sous la conduite des chefs autorisés : c'est l'ordre qui forme les cadres. Or, il peut arriver que les combattants soient ravis par la mort ou blessés par le péché ; au mariage de combler les vides, à la pénitence de relever ceux qui tombent (1).

1. *Breviloq.*, VI, 3.

3. *Explication du Docteur angélique.* — Que les sacrements soient un remède pour le péché, qu'ils correspondent aux vertus, saint Thomas le reconnaît dans l'article même où il expose sa propre pensée. Ils ont une double fin, dit-il, qui est de perfectionner l'homme dans le culte de Dieu et de remédier à ses péchés. Or, vis-à-vis de l'une et de l'autre de ces deux fins, sept sacrements ont été convenablement institués.

En effet, la vie spirituelle offre certains rapports de conformité avec la vie du corps, de même que les autres êtres corporels ont une certaine analogie avec les êtres spirituels. La vie corporelle de l'homme se perfectionne sous deux rapports, relativement à l'individu et relativement à la société. En ce qui concerne sa propre personnalité, l'homme se perfectionne de deux manières : essentiellement, par l'expansion croissante de sa vie ; accidentellement, en écartant ce qui s'oppose à ce développement, comme les maladies et autres choses semblables. Trois choses font marcher la vie corporelle vers sa perfection essentielle. La première est la génération, qui donne à l'homme l'être et la vie ; le baptême joue ce rôle dans la vie spirituelle, car il est la régénération de l'âme. La seconde est la croissance, qui donne au corps son plein développement ; la confirmation assure de même la croissance spirituelle, car elle donne le Saint-Esprit qui fortifie l'âme. La troisième est la nutrition, qui entretient la vie et la force de l'homme ; l'eucharistie remplit ce rôle vis-à-vis de l'âme. Ces trois sacrements suffiraient à l'homme, si sa vie corporelle et sa vie spirituelle étaient à l'abri de tout dommage. Mais, parce que l'homme est quelquefois atteint par la maladie du corps, et aussi par celle de l'âme qui est le péché, il lui faut un remède contre cette double infirmité. Il y a deux

sortes de guérison : l'une rend la santé, et la pénitence produit cet effet dans la vie spirituelle; l'autre rétablit la santé dans son premier état au moyen d'un régime convenable et de l'exercice ; c'est ce que fait l'extrême-onction dans la vie spirituelle en effaçant les restes du péché et en préparant l'homme à entrer dans la possession de la gloire éternelle qui est sa fin.

En ce qui regarde la société prise dans son ensemble, l'homme arrive de deux manières à la perfection : d'abord en se trouvant investi du pouvoir de gouverner la multitude et d'accomplir les actes nécessaires à cette fin. Le sacrement de l'ordre donne ce pouvoir pour ce qui regarde la vie spirituelle. Ensuite, il se perfectionne en devenant apte à la propagation naturelle, ce qui s'accomplit par le mariage, qui regarde à la fois la vie du corps et celle de l'âme (1). Ainsi s'explique, par cette admirable raison d'analogie, le nombre des sacrements ; c'est la raison qu'en donne le *Catéchisme Romain*, et c'est l'une des meilleures, car l'ordre surnaturel se surajoute à l'ordre naturel sans le détruire (2).

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXV, a. 1. — 2. Bien que, d'après saint Jean, *Joan.*, XIII, 7-14, Notre Seigneur ait lavé les pieds de ses Apôtres et leur ait prescrit de reproduire son acte, cette lotion des pieds ne constitue pas un sacrement proprement dit. Ce n'est là, comme l'insinue l'auteur inspiré et comme l'a noté saint Augustin, *In Ps.* XCII, 3 ; *Patr. lat.*, t. XXXVII, col. 1184, qu'une simple pratique d'humilité. Introduite dans la liturgie baptismale de l'Eglise de Milan, elle nous a valu cette phrase assez obscure de saint Ambroise : *Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat..... Ideo planta ejus abluitur, ut hereditaria peccata tollantur ; nostra enim propria per baptismum relaxantur. De myst.* VI, 32 : *Patr. lat.*, t. XVI, col. 398. C'était un usage local qui fut généralement repoussé, nous dit saint Augustin, *Epist.*, LV, 33 : *Patr. lat.*, t. XXXIII, col. 220, *ne ad ipsum sacramentum baptismi videretur pertinere.* Il ne s'agit là que de l'héritage de la concupis-

IV. L'ordre des sacrements et leur compàraison. — 1. *Convenance de cet ordre dans l'énumération des sacrements.* — Saint Thomas ne se contente pas de légitimer le nombre des sacrements, il justifie l'ordre de leur énumération : baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, extrême-onction, ordre et mariage. Car dit-il, l'unité précède la multiplicité. Les sacrements qui ont pour fin la perfection de l'individu précèdent donc naturellement ceux qui ont pour fin de perfectionner la société. Voilà pourquoi l'ordre et le mariage, qui visent le bien de la

cence, comme le donne à entendre ailleurs le même saint Ambroise, *In Ps.*, XLVIII, 9 ; *Patr. lat.*, t. XIV, col. 1159, et la lotion n'est alors qu'une espèce de sacramental destiné à amoindrir ou à vaincre la concupiscence. Mais, dût-on y voir le péché originel, la lotion des pieds serait à prendre alors comme formant un tout avec le baptême, et paraissant à titre, non de cause de la rémission du péché originel, mais de signe ou de cérémonie manifestant cette rémission déjà opérée par le baptême; c'est l'explication de Franzelin, *De sacr.*, p. 291 ; de Sasse, *De sacr.*, t. 1 p. 188-189 ; de Ch. Pesch, *Præl. theol.*, t. VI, p. 36. — Le pseudo-Ambroise, *De sacr.*, III, 1, 7 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 432, dit : *Quare hoc* (*lotio pedum*) ? *Quia in baptismate omnis culpa diluitur. Recedit ergo culpa, sed quia Adam supplantatus est a diabolo et venenum ejus effusum est super pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, majus subsidium sanctificationis accedat, quo postea te supplantare non possit. Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis.* Ce texte indique la nature de la lotion des pieds : c'est un *subsidium sanctificationis* contre les *venena serpentis.* Loin de constituer un vrai sacrement, c'est un usage religieux, louable, mais local, inconnu à l'Église romaine, comme le constate l'auteur, et rien de plus. — Lorsque, plus tard, dans un sermon, *In cœna Domini, Patr. lat.*, t. CLXXXIII, col. 273, saint Bernard dit que les trois sacrements, le baptême, l'eucharistie et *la lotion des pieds,* sont les sacrements de la rémission des péchés et de la guérison des blessures spirituelles, le contexte prouve que l'abbé de Clairvaux prend le mo de sacrement au sens générique de signe sacré, de mystère caché, et son langage ne peut offrir la moindre difficulté.

société, sont placés après les autres ; le mariage est placé après l'ordre, parce qu'il a moins de part que lui dans la production de la vie spirituelle, qui est la fin des sacrements. De même, parmi les sacrements dont la fin est de perfectionner l'individu, on donne naturellement à ceux qui sont directement et essentiellement destinés au perfectionnement de la vie spirituelle la priorité sur les autres qui ne sont institués que pour produire accidentellement le même effet. Ces derniers sont la pénitence et l'extrême-onction, et comme l'extrême-onction achève la guérison, elle est naturellement après la pénitence, qui la commence. Des trois autres, le premier doit être manifestement le baptême, puisqu'il est la régénération spirituelle ; vient ensuite la confirmation, qui a pour but de donner à la vertu sa perfection formelle, et enfin l'eucharistie, qui est destinée à mettre l'homme en possession de sa fin (1).

2. *Les sacrements comparés entre eux.* — A raison de leur *nécessité.* « Si tous les sacrements ont une vertu merveilleuse et divine, tous ne sont pas d'une égale nécessité, tous n'ont ni la même dignité, ni la même puissance de signification. Ainsi, il y en a trois qui passent, quoique à des titres différents, pour vraiment nécessaires. Le baptême est absolument nécessaire pour tous sans aucune exception (c'est ce que la théologie appelle une *nécessité de moyen*). Le Sauveur l'a déclaré lui-même par ces mots : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (2). » La pénitence est nécessaire seulement a ceux qui, après le baptême, se sont rendus coupables de quelque péché mortel. Ceux-là ne sauraient éviter la damnation éternelle, s'ils ne se repentent de leurs fautes comme il convient. Enfin, sans être nécessaire aux fidèles en particulier, l'ordre est tout à fait nécessaire pour l'Eglise en général (on en peut dire autant du mariage) (3). »

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXV, a. 2. — 2. *Joan.*, III, 5. — 3. *Cat. Rom.*, II, *De sacr.*, n. 19. Cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, *de*

A raison de *l'excellence.* « Envisagée sous le point de vue de la dignité, l'eucharistie l'emporte de beaucoup sur tous les autres sacrements par la sainteté, par le nombre et la grandeur des mystères qu'elle renferme (1). »

A raison de leur *réitération.* Les uns ne peuvent se donner qu'une fois, parce qu'ils impriment dans l'âme un caractère ineffaçable ; les autres peuvent être reçus plusieurs fois. Le baptême, la confirmation et l'ordre sont ceux qu'on ne réitère pas.

Enfin les uns sont dits *sacrements des morts*, les autres *sacrements des vivants*, selon qu'ils conviennent à ceux qui ont perdu l'état de grâce ou sont morts à la vie surnaturelle, ou selon qu'ils requièrent chez ceux qui les reçoivent cet état de grâce, cette vie surnaturelle.

Ressemblances et différences paraîtront beaucoup mieux au fur et à mesure que seront étudiés ces signes merveilleux du septenaire sacré (2).

*sacr. in genere*, can. 3 ; Si quis dixerit hæc septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, A. S.; et can. 4, qui dit que tous ne sont pas également nécessaires pour chacun; *Sum. theol.*, III, Q. LXV, a. 4.

1. *Cat. Rom.*, III, *De sacr.*, n. 20. — 2. *Les Sacramentaux.* — On appelle ainsi, soit les rites pratiqués par l'Eglise dans l'administration solennelle des sacrements, soit des choses ou des actes consacrés par l'Eglise à des usages pieux, en dehors des sacrements, mais qui offrent avec les sacrements certains points de ressemblance ou d'analogie. On en compte plusieurs dans la première catégorie, qui seront l'objet d'une mention spéciale à l'occasion de chaque sacrement ; on n'en compte que six dans la seconde, énumérés dans ce vers :

*Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens.*

*Orans*, c'est l'oraison dominicale, toute prière, surtout la prière publique prescrite par l'Eglise et faite en son nom. — *Tinctus*, c'est l'aspersion et l'emploi de l'eau bénite et les onctions sacrées dans les diverses consécrations. — *Edens*, c'est la manducation du pain ou des fruits bénits par l'Eglise. — *Confessus*,

1. **L'organisme sacramentel.** — « Le Christ, chef et tête de l'Eglise, c'est le Christ rédempteur, le Christ crucifié et ressuscité, portant dans ses blessures, dans sa chair naguère meurtrie et ensanglantée, et en même temps dans son âme, toutes les richesses de mérites expiatoires et de grâces régénératrices qui, projetées avec son sang par les battements de son cœur, doivent couler dans les artères et les veines de l'Eglise, arroser tous ses membres et les vivifier. Il y a là toute une physiologie divine... Le Christ qui sauve et sanctifie l'Eglise, la sanctifie en se donnant à elle, après l'avoir créée... A elle le Christ s'est donné comme l'époux se donne à l'épouse qu'il a choisie... Et il a voulu cette union, afin de communiquer par cette Eglise sa propre vie aux âmes qu'il a résolu de sauver, afin d'engendrer avec cette Eglise des fils spirituels... Parce que l'Eglise est animée de l'Esprit de Dieu et riche de sa grâce, elle baptise et, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, elle donne le jour à cette race

c'est la confession générale faite à la messe, à la communion, à l'office. — *Dans*, c'est l'aumône et toutes les œuvres de miséricorde spécialement recommandées par l'Eglise. — *Benedicens*, ce sont les bénédictions du pape, des évêques, des prêtres données à des personnes ou à des objets.

L'Eglise a le pouvoir d instituer des sacramentaux, des cérémonies pour les sacrements, parce qu'il lui appartient de promouvoir le culte de Dieu, d'instruire les fidèles et de les former à la piété. Or, rien n'y contribue plus efficacement que ces divers moyens. Mais les sacramentaux, qui sont des signes sacrés et qui possèdent par eux-mêmes, grâce à l'institution ecclésiastique, quelque efficacité, ne sont pas à comparer, ni surtout à identifier avec les sacrements ; ils n'ont avec eux qu'une ressemblance lointaine ; ils ne produisent pas, comme eux, la grâce *ex opere operato*. Ce qu'ils produisent est clairement manifesté dans les prières qu'emploie l'Eglise pour les bénir. L'Eglise, en les consacrant, demande à Dieu qu'ils procurent tel ou tel bien, soit dans l'ordre temporel, soit dans l'ordre spirituel, contre les maladies, les dangers, contre le démon et les péchés. Y recourir avec dévotion et piété, c'est donc faire un acte religieux, dont on ne peut retirer que de bons résultats. Mais il y a loin de là à l'efficacité *ex opere operato* qui caractérise les sacrements.

des régénérés... Lorsque les enfants commencent à grandir, ils ont besoin de forces pour soutenir les luttes de la vie ; l'Eglise, leur mère, les confirme, les affermit dans la grâce de leur vocation, en leur communiquant avec plus d'abondance l'Esprit dont elle est remplie.

« Dieu a établi d'étonnantes analogies entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; les lois qui les régissent l'un et l'autre se ressemblent assez pour montrer qu'elles procèdent du même principe et que le Dieu, créateur de l'univers, est aussi le régénérateur de l'homme qu'il en a établi le roi. La vie naturelle a besoin d'être alimentée ; tout être qui vit mange ; il en sera ainsi dans l'ordre surnaturel. La mère nourrit le petit enfant de son lait, du meilleur de sa substance ; plus tard, le père lui fournit un pain trempé de ses sueurs. Le Christ nourrit les fils baptisés dans son sang, de sa propre chair, et c'est l'Eglise leur mère qui la leur donne sous les apparences du pain eucharistique. Le chrétien qui ne mange pas cette chair, toute trempée de grâces médicinales et régénératrices, ne tarde pas à mourir spirituellement. Cette vie, reçue au baptême et fortifiée dans la confirmation, alors même qu'elle est alimentée par la sainte eucharistie, est exposée à de tels assauts, de la part du diable et des passions, qu'un jour ou l'autre il est possible qu'elle soit gravement entamée ou encore qu'elle succombe et que le péché règne dans l'âme naguère sanctifiée par elle. L'Eglise n'abandonne pas ses fils dans cette corruption ; elle a reçu le pouvoir de les ressusciter spirituellement, lorsque le Christ, sorti du tombeau, lui a dit ces paroles : *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis.*

« Si la mort physique, corporelle, menace celui qui est déjà malade spirituellement, l'Eglise a pour lui encore d'autres remèdes. Saint Jacques, le premier évêque de Jérusalem, a indiqué la conduite à tenir dans cette circonstance.

« Pour que le corps mystique du Sauveur se développe, pour que la société chrétienne se perpétue, deux choses sont nécessaires encore. Le Christ, son fondateur, y a pourvu. L'Eglise ne peut régénérer que les enfants qui lui

sont offerts, ou les adultes qui se présentent eux-mêmes pour recevoir son baptême. Les enfants qu'elle baptise lui sont apportés par les pères et les mères, dont elle a consacré les unions... La seconde chose nécessaire à cette Eglise, pour qu'elle accomplisse sa tâche jusqu'au bout, c'est la perpétuité de son sacerdoce. Quand le Christ disait aux douze : « Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles, » il entendait bien qu'ils eussent des successeurs, héritiers de leurs pouvoirs au moins en partie. La transmission de ces pouvoirs se fait par l'imposition des mains ou l'ordination.

« L'organisme sacramentel, étudié dans les textes scripturaires, nous apparaît déjà complet et très nettement accusé. Qu'il ait été créé et disposé tel que nous le voyons aujourd'hui, par le Christ en personne, aucun doute à ce sujet n'est possible; car, comme on l'a bien des fois répété, Jésus seul pouvait attacher la communication de sa grâce à un rite extérieur qui, en dehors de l'institution divine proprement dite, serait de lui-même très inefficace, tout à fait impuissant à produire pareil résultat. De plus, vu dans son ensemble, le système sacramentel est tout ce qu'il y a de plus réservé et de plus délicat dans la constitution de l'Eglise. On le compare habituellement au système artériel dans le corps humain. Or, nous savons que les artères sont ces canaux, nous pouvons bien dire mystérieux, destinés à recevoir du cœur lui-même, à chacune de ses palpitations, le flot sanguin qu'ils portent jusqu'aux extrémités des membres et qu'ils distribuent dans tout le corps qui en est nourri et revivifié. Si les canaux surnaturels remplissent la même fonction dans le corps de l'Eglise, en distribuant à chacun des membres qui le constituent le sang et la vie du Christ, comment peut-on penser que cet organisme si essentiel n'est pas l'œuvre du créateur de cette Eglise, de Jésus-Christ en personne ? » Fontaine, *La théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1907, p. 202-207.

2. **Le nombre septenaire des sacrements.** — « Vie individuelle, vie collective, tout est harmonieusement ennobli, transformé, sanctifié par les sacrements.

Et c'est bien la vertu de la rédemption, poursuivant partout le péché, qui opère ces merveilles. C'est à la mort du péché, que le baptême substitue la vie de la grâce ; c'est contre l'infirmité dérivée du péché, que la confirmation accroît nos forces ; c'est pour obéir aux conséquences de nos fragilités et de nos tendances au péché, que l'eucharistie nous nourrit de la vie divine ; ce sont les péchés commis que la pénitence efface ; ce sont les restes du péché que l'extrême-onction détruit ; c'est la dissolution du corps religieux, préparée par le péché, que l'ordre prévient ; c'est à l'apaisement de la concupiscence, à la réparation des ravages de la mort, fruits du péché, que les effets du mariage sont ordonnés. Donc il est juste, il est sage, il est digne de Dieu, il convient à l'homme, qu'il y ait sept sacrements.

« Ils sont sept ! Aussi parfaitement rythmés entre eux qu'ils sont rythmés avec notre nature ; groupés comme des astres autour d'un astre central, qui règle leur gravitation ; le sacrement le plus divin, par ce qu'il contient : l'eucharistie, appelant à lui tous les autres, l'ordre qui le consacre, le baptême, la confirmation, la pénitence, l'extrême-onction, qui préparent les âmes à le recevoir, le mariage qui figure les noces sacrées de l'âme avec Dieu.

« Ils sont sept ! Nombre de Dieu et de l'homme : de Dieu, en trois personnes : Père, Fils, Saint-Esprit ; de l'homme, aux quatre vies : vie végétative, vie animale, vie intellectuelle, vie surnaturelle ; de Dieu, objet et principe des trois grandes vertus : de foi, d'espérance, de charité ; de l'homme orné par la nature des quatre vertus de prudence, de justice, de force et de tempérance.

« Ils sont sept ! nombre mystérieux et vénéré des anciens ; sept comme les âges qui mesurent la vie du monde ; sept, comme les jours à travers lesquels se meut notre existence ; sept, comme les grandes solennités du Judaïsme ; sept, comme les bras du chandelier symbolique, qui veillait à la porte du saint des saints ; sept, comme les sceaux du livre de vie et de mort que doit ouvrir l'agneau ; sept, comme les couleurs concentriques et fondues dans l'éclatante blancheur du rayon solaire ;

sept, comme les notes de la musique dont les mélodieuses cadences et les harmonieux mouvements réjouissent notre oreille. Ils sont sept, dans notre vie encore imparfaite, et l'octave, dit un grand mystique, c'est la perfection. Oui, la perfection consommée, la gloire, la béatitude, le ciel, où toutes les harmonies de la vie humaine seront fixées dans un éternel concert. » Monsabré, *Conf.* LXII. in fine.



# Leçon XIX^e
# Les Sacrements

I. *Leur efficacité objective.* — II. *La causalité sacramentelle*

Peut-on arriver, par une analyse pénétrante, à mieux déterminer la nature du sacrement? Oui, ont pensé les scolastiques (1). Très logiquement, le dogme de l'efficacité des sacrements s'est développé dans la théologie sacramentaire. On n'a d'abord jamais douté, depuis les origines, que les sacrements ne fussent des moyens appropriés pour effacer le péché et sanctifier. Puis, à l'époque de la querelle des rebaptisants et plus tard pendant la controverse donatiste, la question s'est posée de savoir si l'efficacité du baptême et de l'ordre est indépendante, soit du ministre, soit du sujet. L'est-elle également de l'Eglise, au point que le pouvoir d'ordre persiste même chez les hérétiques, les excommuniés et les indignes, malgré les prescriptions ecclésiastiques? Entre le rite sacramentel et la grâce produite quel peut bien être le rapport qui existe? N'y a-t-il, entre l'un et l'autre, qu'une simple succession, qu'une pure concomitance? n'est-ce pas plutôt une relation telle qu'elle existe entre une cause et son effet? Et si c'est vraiment une relation de causalité, de quelle cause s'agit-il? Car il

1. Pour la bibliographie, voir les auteurs signalés p. 6-7.

existe plusieurs espèces de causes. L'examen de tous ces problèmes a demandé du temps, des efforts et beaucoup de travaux. Quelques-uns du moins ont été résolus. C'est ainsi, par exemple, que l'efficacité objective des sacrements, complètement dégagée, a fini par être l'objet d'une définition dogmatique. Et c'est ainsi également que, même en dehors de toute définition dogmatique, l'enseignement unanime des théologiens s'est prononcé en faveur de la causalité des sacrements, bien que l'entente unanime sur la nature de cette causalité soit encore loin d'être un fait acquis. Disons donc un mot de l'efficacité objective des sacrements avant d'aborder la question de leur causalité.

## I. Efficacité objective des sacrements

I. D'après l'Ecriture. — Que les sacrements aient une efficacité objective, c'est une vérité indéniable, et qui ressort des textes scripturaires comme de l'enseignement patristique. Que trouvons-nous, en effet, dans le Nouveau Testament? l'emploi de certains rites, du bain baptismal, de l'imposition des mains, entre autres. Or, ces rites servent à remettre les péchés, à donner le Saint-Esprit ; ils favorisent par surcroît ceux qui les reçoivent de charismes surprenants. L'efficacité régénératrice et sanctifiante du baptême est attestée dans un puissant relief par saint Jean, par saint Paul, par saint Pierre (1) ; et ce n'est pas là une efficacité purement subjective, dépendant uniquement du sujet, mais objective, opérant par elle-même ; ce n'est pas

1. *Joan.*, III, 1-8 ; *Rom.*. VI, 3-11 ; VIII, 15-17 ; I *Cor.*, VI, 9-11 ; *Gal.*, VI, 15 ; *Eph.*. V, 26.

cependant une opération magique, comme le prétendent les protestants, mais un acte qui, pour opérer, requiert de la part du sujet une disposition préalable, la bonne volonté, la conversion du cœur.

De même l'imposition des mains. Le Saint-Esprit descend dans l'âme de ceux à qui l'on impose les mains ; il agit en elle intérieurement. En outre, l'imposition des mains confère à quelques membres le pouvoir de gouverner les communautés : c'est le sacrement de l'ordre (1). Et ceux qui gouvernent remplissent auprès des malades une fonction spéciale ; ils pratiquent un rite particulier, l'onction accompagnée de prières, qui remet les péchés (2). La participation au corps et au sang de Jésus-Christ par la communion eucharistique est une participation au sacrifice sanglant de la croix ; c'est ce que nous apprend saint Paul (3) ; et saint Jean nous dit que la chair du Christ est vraiment une nourriture et son sang vraiment un breuvage (4) ; une nourriture spirituelle produisant dans l'âme des effets analogues à ceux que la nourriture matérielle produit dans le corps ; un moyen éminemment efficace de posséder la vie divine sur la terre et de participer un jour à la résurrection glorieuse (5).

Ces données scripturaires, toutes discrètes qu'elles sont, n'en indiquent pas moins d'une manière suffisante l'efficacité de quelques sacrements ; elles permettent de conclure à une efficacité semblable pour tous. Et c'est bien ce qui sera mis en lumière, dès que l'occasion se présentera, dans les travaux des Pères et des théologiens.

II. D'après les Pères. — 1. *Au sujet de l'initia-*

1. I. *Tim.*, I, 6 ; IV, 14. — 2. *Jac.*, V, 14-15. — 3. I *Cor.*. X, 14-21. — 4. *Joan.*, VI, 56. — 5. *Joan.*, VI, 54-55.

*tion.* — Grâce à l'organisation du catéchuménat et aux catéchèses qui précèdent ou suivent l'initiation chrétienne, c'est surtout l'efficacité du baptême et de l'eucharistie, mais aussi celle de la confirmation, qui est l'objet d'une mention spéciale et caractéristique. Si le pseudo-Barnabé n'y fait qu'une simple allusion (1), Hermas, dans le *Pasteur*, explique la nécessité et l'action efficace du baptême (2). Tertullien en parle avec insistance; il dit que l'efficacité de l'eau baptismale vient de Dieu qu'on invoque et qui sanctifie cet élément matériel : l'eau s'imprègne ainsi de la puissance divine et, en s'appliquant physiquement sur le corps, la communique spirituellement à l'âme (3). Le catéchumène n'a pas un rôle purement passif : il doit se préparer à son initiation non seulement par sa fidélité aux instructions catéchétiques, mais encore par des pratiques d'ascétisme (4), par la pénitence, la profession de foi, et la promesse de bien vivre (5), Or, dit Tertullien, de même que l'ablution corporelle profite à l'âme du baptisé, de même l'onction sainte, au sortir du baptême, et l'imposition des mains, accompagnée de la bénédiction et de l'invocation du Saint-Esprit, fait descendre le Saint-Esprit sur le néophyte (6).

Saint Ignace, évêque d'Antioche, écho de l'enseignement de saint Jean, voit dans l'eucharistie « un remède d'immortalité, un antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre toujours en Jésus-Christ (7). » Contre les gnostiques, saint Irénée

1. Barn., XI-XII. — 2. *Vis.*, III ; *Simil*, IX. — 3. *De bapt.*, II, IV, V, VII. — 4. *Didaché.*, VII, 4. — 5. S. Justin, *Apol.* I, LXI. — 6. *De bapt.*, VII. — 7. *Ephes.* XX, 2. On lit, dans les *Acta Thomæ*, cette prière de l'apôtre qui bénit le pain eucharistique : « Seigneur, fais de ce pain le pain de vie, pour que ceux qui en mangent restent incorruptibles. Toi qui as daigné permettre

insiste sur l'incorruptibilité et l'immortalité que procure l'eucharistie pour le corps et pour l'âme (1); et Tertullien se sert de cet argument pour prouver le dogme de la résurrection contre les valentiniens et les marcionites (2).

L'idéal du chrétien eût été la mort définitive au péché, une vie désormais innocente et pure, telle que la procurait le baptême et l'exigeait l'eucharistie. Mais la nature humaine est faillible; le fidèle peut succomber; il lui reste alors une seconde planche de salut, un autre baptême, laborieux celui-ci, et qui ne constitue au début qu'une faveur exceptionnelle et unique (3). Et encore y a-t-il certains péchés, l'idolâtrie, la fornication, l'homicide, dont le pardon est réservé à Dieu seul. Heureusement cette réserve ne dure pas longtemps; au grand scandale des montanistes, le pape Calliste y fait une première brèche en admettant les fornicateurs à la pénitence, et, au scandale non moins grand des novatiens, le pape Corneille en fait une seconde en faveur des apostats : preuve manifeste qu'on attribuait une pleine efficacité à la pénitence

qu'ils reçoivent ce don, daigne permettre qu'ils participent à ton royaume, qu'ils demeurent toujours immaculés en cette vie, afin que, demeurant tels, ils reçoivent ces immortels et grands bienfaits. »

1. *Adv. hær.*, IV, XVIII, 5; V, II, 3. — 2. *De res. car.*, VIII. « Lorsqu'une âme est consacrée à Dieu, c'est la chair qui rend cette consécration possible. C'est la chair, en effet, qui est lavée pour que l'âme soit purifiée; c'est la chair qui est ointe pour que l'âme soit consacrée; c'est la chair qui est signée pour que l'âme soit armée; c'est la chair qui est couverte par l'imposition des mains pour que l'âme soit éclairée par l'Esprit; c'est la chair qui se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme soit engraissée de Dieu. On ne peut donc pas séparer dans la récompense celles que l'œuvre du salut unit. » — 3. Hermas. *Simil.*, IX, 13-14; Tertullien. *De pœnit.*, VIII

telle qu'elle était pratiquée alors et au pardon accordé par l'Église. Pas d'admission à la communion, disait saint Cyprien, sans pénitence préalable, sans exomologèse et sans imposition des mains de l'évêque : ce pouvoir appartient, non aux confesseurs et aux martyrs, mais aux chefs de l'Église. La pénitence est un second baptême (1).

2. *Rôle du ministre et du sujet.* — Le rite, le ministre et le sujet concourent à la production de la grâce, mais dans quelle mesure? et quelle est la part de chacun ? C'est la question posée, au IIIe siècle, dans l'affaire des rebaptisants (2). Des marcionites et des montanistes demandaient à entrer dans l'Église ; or, ils avaient été baptisés dans l'hérésie ; devait-on accepter leur baptême ou leur conférer le baptême chrétien ? Question de discipline sans doute, mais aussi de doctrine. Saint Cyprien, confondant la validité du baptême avec sa réception fructueuse, posait en principe qu'il n'y a de légitimement enfantés à la vie surnaturelle que ceux que l'Église catholique enfante, parce que seule elle peut remettre les péchés et dispenser les bienfaits de Dieu. Il faisait dépendre la valeur objective du sacrement de la disposition du ministre, de sa foi, de sa sainteté, personne ne pouvant donner ce qu'il n'a pas. Il traitait donc le baptême conféré par des hérétiques comme une chose sans valeur et prétendait en conséquence baptiser les convertis, ce qui n'était pas, disait-il, réitérer le baptême, mais le conférer (3). Pas d'innovation dans la coutume,

1. Même doctrine à Alexandrie; pour le baptême. cf. Origène, *In Joan*, homil. VI, 17; *Patr. gr.*, t. XIV, col. 257 ; pour l'eucharistie, *In Matth.*, homil., XI, 14 ; t. XIII, col. 969 ; pour la pénitence, *In Num.*, X, 1 ; t, XII, col. 635, avec la réserve des trois cas. *De orat.*, 28 ; t. XI, col. 529.— 2. Cf. *Dict. de théol.*, *Baptême des hérétiques*. — 3. *Epist.*, LXXI, 1 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 771.

répliquait le pape Étienne. C'était donc qu'il estimait le baptême des hérétiques comme valide et regardait cette validité comme indépendante de la valeur morale du ministre, pourvu que le rite eût été accompli avec l'invocation de la Trinité. A vrai dire, cette conclusion n'est pas explicitement formulée par le pape, mais elle se dégage de tout ce que saint Cyprien a dit sur l'affaire des rebaptisants. La question était d'ordre pratique et doctrinal, *ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit consequatur statim gratiam Christi* (1). Quiconque est baptisé au nom du Christ est-il validement baptisé et reçoit-il aussitôt la grâce? Oui, semble-t-il, quelle que soit la qualité du ministre ; c'est la doctrine du pape telle qu'elle ressort de cette controverse.

Mais le sujet, quel est donc son rôle ? L'auteur du *De rebaptismate* apporte un commencement de solution à cette question. Raisonnant d'après des principes qu'il croyait justes, il affirme que la régénération complète ne peut s'opérer que par le baptême et la confirmation ; le baptême conféré par les hérétiques est valide, s'il a été donné selon la pratique de l'Eglise, et ne doit pas être réitéré ; mais il a besoin d'être complété par la confirmation (2). Or, disait-il, la confirmation ne peut se donner hors de l'Eglise ; donc celui qui a été baptisé par des hérétiques a besoin, pour se sauver, de renoncer à ses erreurs, de faire pénitence et de recevoir dans l'Eglise le baptême spirituel, c'est-à-dire la confirmation (3).

On le voit, la théologie sacramentaire a besoin de se préciser. Des questions se posent ; elles sont réso-

1. *Epist.*, LXXV, 18 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 1170. — 2. *De rebapt.*, 3, 4, 6, 12 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 1187 sq. — 3. *De rebapt.*, 10 ; col. 1195.

lues différemment d'après les points de vue auxquels on se place. C'est que les principes directeurs, sans faire totalement défaut, sont parfois mal compris ou mal appliqués : de là des hésitations bien compréhensibles, mais la lumière se fera peu à peu.

3. *Le schisme donatiste.* — Saint Augustin va préciser d'une manière plus nette le rôle du ministre et du sujet ; il ne le fait que relativement au baptême et à l'ordre, mais les principes qu'il met en avant sont applicables aux autres sacrements.

D'après les donatistes, les ministres seuls qui appartiennent à la hiérarchie confèrent validement les sacrements et ceux-là seuls lui appartiennent qui sont saints. Or, ni les traditeurs, ni les évêques catholiques, qui font cause commune avec eux, n'ont la sainteté requise ; ils ont donc perdu le pouvoir d'administrer validement (1). Tout ministre coupable est par là même exclu de l'Eglise, et s'il ne perd pas le baptême, il perd le droit de baptiser (2). Par suite de cette conception puritaniste de l'Église qui veut qu'en dehors de l'Église, c'est-à-dire de l'Église donatiste, il n'y ait ni rémission des péchés, ni régénération, les donatistes baptisaient les catholiques qui passaient dans leur camp ; car on ne donne pas ce qu'on n'a pas, et ni un pécheur ne peut donner l'innocence, ni un mort la vie (3).

Saint Optat de Milève s'appliqua à réfuter ces erreurs. La sainteté de l'Église, observe-t-il, ne repose point sur la sainteté de ses ministres, mais sur les sacrements (4). Dans le baptême, il faut distinguer l'invocation de la sainte Trinité, la foi du baptisé et le ministre : leur action est loin d'être

1. *Cont. litt. Petil.* II, 21. — 2. *Cont. litt. Petil.*, II, 10, 12, 14. — 3. *Cont. litt. Petil.*, II, 10-13 ; *cont. epist. Parmen.*, II, 27, 32. — 4. *De schism. donat.*, II, 1.

égale. C'est à la Trinité qu'appartient la première place, puis vient la foi du croyant, puis la personne du ministre. C'est Dieu qui sanctifie et non le ministre ; les sacrements sont saints par eux-mêmes, non par les hommes (1). Saint Optat exagère la part qui revient à la foi du sujet, mais il a entrevu la solution.

Saint Augustin la donne plus complète et introduit dans la théologie sacramentaire la théorie du caractère. Il proclame tout d'abord et ne cesse de répéter que l'efficacité des sacrements est indépendante de la foi et de la valeur morale du ministre. Que celui-ci soit hérétique ou pécheur, il ne perd pas plus son pouvoir d'ordre qu'il ne perd son baptême (2), à cause de la marque indélébile ou du caractère inamissible que ces deux sacrements confèrent et qui s'oppose à leur réitération (3). Si donc il use de son pouvoir d'ordre, il le fait validement, mais en péchant (4), et l'illicéité de son acte n'enlève rien à la valeur du sacrement (5). Pourquoi cela? Parce que, derrière le ministre, il y a l'Eglise, et, derrière l'Eglise, le Christ. Le Christ agit par son Eglise dans la personne de ses ministres. Et ainsi le sacrement a une valeur intrinsèque, indépendante à la fois de la valeur morale de celui qui le confère et des mérites de celui qui le reçoit (6). Pour le baptême donc, *non est cogitandum quis det, sed quid det ; aut quis accipiat, sed quid accipiat ; aut quis habeat, sed quid habeat* (7).

Le sujet mal disposé reçoit réellement le baptême ; mais, dans le baptême, il y a deux choses : la grâce et le caractère ; le caractère est reçu, et cela interdit

1. *De schism. donat.*, v, 4. — 2. *Cont. epist. Parmen.*, II, 27, 28. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, II, 27-29. — 5. *De bapt. cont. donat.*, I, 2 ; III, 13. — 6. *Cont. Cresc.*, IV, 10. — 7. *De bapt. cont. donat.* IV, 16.

la réitération du baptême ; mais la grâce fait défaut, à cause des mauvaises dispositions du sujet, et la rémission des péchés n'est obtenue que lorsque celui qui a été baptisé dans l'hérésie fait retour à l'Eglise catholique ou lorsque celui qui a été baptisé dans l'Eglise catholique se convertit (1). C'est dire que le baptême a une double efficacité : l'une immédiate, dans l'impression du caractère, l'autre éloignée, dans la collation de la grâce, et c'est pour cette dernière que le sujet doit abandonner ses mauvaises dispositions, faire disparaître l'obstacle, et alors le baptême a son plein effet.

La mauvaise disposition du sujet est donc la cause principale qui empêche le sacrement conféré en dehors de l'unité d'être salutaire ; mais elle n'est pas la seule, ajoute saint Augustin, sous l'influence de saint Cyprien ; ce qui rend encore infructueux le baptême, c'est qu'il a été donné en dehors de l'Eglise ; et l'évêque de Carthage l'avait dit, hors de l'Eglise pas de salut. De là à conclure : hors de l'Eglise pas de sacrements, il n'y a pas loin ; c'est la porte ouverte à quelque erreur possible. Saint Augustin, qui a bien saisi le rôle du ministre et du sujet dans la production de la grâce sacramentelle, n'a pas été aussi heureux sur le rôle du rite. Sans doute il déclare le sacrement objectivement efficace ; mais, en attribuant cette efficacité au Christ agissant par son Eglise, le rapport qui existe entre le rite sacramentel et la grâce reste à déterminer. Quoi qu'il en soit, sa théorie formulée surtout en vue du baptême et de l'ordre constitue un progrès considérable et

1. *Epist.* xcviii, 5 ; « Sicut autem per unitatis reconciliationem incipit utiliter haberi (baptisma), quod extra unitatem inutiliter habebatur ; sic per eamdem reconciliationem incipit utile esse, quod extra eam inutiliter datum est. » *De bapt. cont. donat.*, I, 2.

met sur la voie de la solution définitive. Elle comptera toujours des partisans, surtout dans l'Eglise romaine, mais avant d'être complétée et mise au point, la théologie sacramentaire va passer par de rudes épreuves jusqu'au XII^e siècle.

III. Dans le haut moyen âge jusqu'au XII^e siècle. — *Les réordinations.* — Faute d'une doctrine clairement établie et uniformément appliquée, bien des tâtonnements vont avoir lieu pendant le haut moyen âge, et des décisions contradictoires seront prises. Un principe est admis, c'est que les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre ne peuvent pas se réitérer, dès là qu'ils ont été validement conférés. Mais quand sont-ils valides ? C'est la question pratique diversement tranchée, surtout relativement aux ordinations. Aujourd'hui que la lumière est faite sur ce point comme sur tant d'autres, la réponse est aisée ; mais alors la notion du pouvoir d'ordre était étroitement conditionnée par la notion de l'Eglise.

On ne se faisait pas facilement à l'idée qu'un ministre en révolte contre Dieu ou contre l'Eglise, c'est-à-dire indigne, hérétique, schismatique ou excommunié, pût être un agent efficace de Dieu et administrât validement les sacrements ; son pouvoir ministériel n'était-il pas dans ce cas suspendu ou même détruit ? On savait bien que l'efficacité des sacrements est objective, c'est-à-dire indépendante, quant à l'essentiel, des dispositions du ministre et du sujet ; on savait aussi que, vis-à-vis de Dieu, il doit y avoir une subordination nécessaire de la part du ministre et du sujet. Mais de ces deux principes, que nous savons indispensables, lequel est primordial ? lequel est secondaire ? Il va de soi que l'Eglise ne peut nullement se désintéresser des sacrements,

qu'elle a le droit de savoir s'ils ont été administrés dans les conditions requises et d'agir en conséquence selon qu'elle estime que ces conditions ont été méconnues ou fidèlement accomplies. En théorie, c'est un principe reconnu que les sacrements ont une valeur objective, indépendante du ministre et du sujet ; ils échappent donc dans une certaine mesure au contrôle de l'Eglise ; ils peuvent exister et se transmettre validement en dehors d'elle. Mais, pratiquement, que penser des ordinations faites, soit hors de l'Eglise par des hérétiques ou des excommuniés, soit dans l'Eglise par des indignes ou des simoniaques ? C'est sur ce terrain de la pratique que, pour couper court à des difficultés renaissantes à chaque période de schisme ou de simonie, on fut tenté de proclamer qu'en dehors de l'Eglise il n'y a point de ministre vrai du sacrement. On exagéra en tout cas le principe de la subordination du ministre à l'Eglise. Au lieu donc d'une subordination nécessaire, mais large et suffisante pour respecter et sauvegarder les droits de l'Eglise en matière sacramentelle, comme celle qu'on admet aujourd'hui, on en fit une subordination stricte et étroite, qui permettait à ses partisans de considérer comme nulle toute ordination faite par un ministre révolté ou indigne.

Ne serait-ce pas, comme l'a cru Morin, que l'Eglise et particulièrement le pape ont sur le sacrement de l'ordre un pouvoir analogue à celui qu'ils exercent sur le sacrement de mariage et de pénitence ? et que dès lors ils peuvent déterminer certaines conditions absolument indispensables, sous peine de nullité ? On admet bien les empêchements dirimants pour le mariage ; on admet aussi la nécessité de la juridiction pour l'administration valide de la pénitence ; pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'ordre ?

N'est-ce pas là une théorie qui, tout en justifiant les réordinations du haut moyen âge, peut s'autoriser de doctrines en honneur, depuis Maître Roland, à l'école canonique de Bologne, au XII<sup>e</sup> siècle et au commencement du XIII<sup>e</sup>, et qui aboutissent logiquement au texte d'Innocent IV (1243-1254), dans son *Apparatus?* Ce texte, en effet, attribue au pape le droit d'instituer des empêchements dirimants pour tous les sacrements, même pour le baptême, comme pour le mariage (1).

Fût-elle vraie, une telle théorie ne rend pas compte de tous les faits. Du reste, bien que soutenue et accréditée auprès de certains canonistes, elle n'a jamais été définie par l'Eglise. Elle avait contre elle la doctrine actuelle qui comptait, même alors, des partisans décidés, et d'après laquelle le sacrement de l'ordre n'est pas à assimiler au mariage et à la pénitence, relativement aux empêchements et à la juridiction ; car, dans le mariage, l'élément atteint par les empêchements dirimants est le contrat et non le sacrement, et, dans la pénitence, la juridiction est rendue nécessaire par le jugement qui précède le sacrement. Le cas de l'ordre est tout différent, puisqu'il ne comprend ni contrat ni jugement. Assurément, cette doctrine n'était pas encore formulée en des termes aussi précis, mais elle découlait logiquement de l'enseignement de saint Augustin et des décisions prises dans la suite des âges par plusieurs souverains pontifes (2).

1. *In quinque libros decretalium apparatus*, L. 1, c. *Quanto*. De consuetudine. — 2. Au commencement du III<sup>e</sup> siècle, le pape Calliste déclare qu'un évêque ne perd nullement sa charge pour avoir commis un péché grave. Dans le même siècle, le pape Etienne approuve en Espagne le maintien dans leurs charges de deux évêques *libellatici*. Innocent I, saint Léon, pensent comme saint Augustin. Anas-

Lorsque Serge III (904-911) fit déclarer nulles les ordinations faites par le pape Formose, Auxilius soutint la vraie thèse que l'ordre ne doit pas plus être réitéré que le baptême et l'appuya sur les témoignages de saint Léon (1), d'Anastase II (2) et de saint Grégoire (3) ; et quand le même Serge déclara nulles les ordinations faites par Etienne de Naples († 907), le même Auxilius prit la défense de ces ordinations (4). Un autre tenant de la tradition, Vulgarius, rappela, dans l'affaire du pape Formose, que l'ordination ne peut pas plus être enlevée de l'âme que le baptême (5).

Au XI^e^ siècle, les partisans de la réforme ecclésiastique traitaient volontiers d'invalides les sacrements conférés par des simoniaques, des excommuniés ou des indignes. Saint Pierre Damien, qui plus que tout autre voulait la réforme et y travailla énergiquement, s'en tint à la doctrine de saint Augustin et déclara valides les ordinations simoniaques (6).

tase II, en 496, déclare inviolables les ordres conférés par Acace, dans une lettre à l'empereur de Constantinople où il cite des décisions semblables prises par Félix III et Gélase ; dans Thiel, *Epistolæ rom. pontif.*, Bramsberg, 1868, p. 610-622. Cette lettre est l'un des témoignages les plus explicites des papes sur la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Eglise. Saint Grégoire, *Epist.* II, XLVI, maintient contre l'évêque de Ravenne la doctrine augustinienne sur la non-réitération de l'ordre. Au VIII^e^ siècle, Grégoire II écrit à l'apôtre de la Germanie, saint Boniface, qu'il ne faut réitérer ni le baptême ni la confirmation ; *Epist. ad Bonif.*, *Patr. lat.*, t. LXXXIX, col. 525. Le pape Zacharie écrit au même, en 744, de considérer comme valides certains baptêmes qu'il avait fait réitérer ; *Epist.* VII, *ibid.*, col. 929.

1. *De ordinationibus*, 16 ; *Patr. lat.*, t. CXXIX, col. 1066. — 2. *Ibid.*, 19, 20 ; col. 1066. — 3. *Infensor et defensor*, 5, 6 ; *ibid.*, col. 1082. — 4. *Libellus in defensionem Stephani episcopi*, dans Duemmler, *Auxilius und Vulgarius*, p. 96-106. — 5. *De causa et negotio Formosi papae*, *Patr. lat.*, t. CXXIX, col. 1108. — 6. Voir

C'est cette pure doctrine de l'évêque d'Hippone que Bernold de Constance, après avoir tâtonné sur la question des réordinations (1), embrasse et fait valoir, grâce à la distinction libératrice entre le *sacramentum* et la *virtus sacramenti*. Il cite les autorités qui semblent déclarer nuls les sacrements administrés en dehors de l'église, puis celles qui les regardent comme valides; la divergence n'est qu'apparente, dit-il, l'enseignement est le même: les premières visent l'effet du sacrement; les dernières parlent du sacrement en lui-même (2).

Avec le XIIe siècle, nous touchons presque au terme de cette longue et délicate évolution doctrinale sur l'efficacité objective des sacrements. C'est la question des réordinations qui l'a retardée pour une bonne part; mais celle-ci va être enfin tranchée. Quelques auteurs croyaient que la transmission

dans le *Dict. de théol.* notre article *saint Pierre Damien*, où est résumée la pensée de saint Damien sur la théologie sacramentaire.

1. Dans ses *Apologeticae rationes*, parmi les *Libelli de lite*, dans les *Monumenta Germaniae historica*, t. II, Hanovre, 1992. — 2. « *Superiores sententiae* (celles qui semblent être pour la nullité) *ad* effectum *sacramenti referantur, qui nusquam extra Ecclesiam esse posse veraciter asseritur, et inferiores* (les dernières) *ad* veritatem *sacramentorum referantur, quae eadem integritate et bonis et malis adesse creduntur ac si uno ore sancti Patres nobis communiter dicerent: « Extra Ecclesiam nec sunt, nec fiunt sacramenta* effective, *id est cum salute animæ, ubi tamen eadem* inutiliter, *imo* perniciose *et esse et fieri non denegamus.* » *De sacr excommunicatorum*, *Patr. lat.*, t. CXLVIII, col. 1061. « Ce traité de Bernold, dit M. Saltet, *Les Réordinations*, p. 217, est d'une netteté de vues remarquable. Si notre auteur était arrivé, par son seul effort, à une doctrine aussi nette, il devrait passer pour un des théologiens les mieux informés du XIe siècle. Mais le mérite de Bernold n'est pas aussi grand. Il consiste à avoir bien compris Pierre Damien et la doctrine du *Liber gratissimus.* » Il doit aussi beaucoup à la collection canonique d'Anselme de Lucques.

de l'ordre, qui peut se faire par un hérétique ordonné dans l'Eglise, s'arrêtait complètement chez un hérétique ordonné hors de l'Église. C'est contre cette théorie, dit M. Saltet (1), que Gandulph a créé un mot très heureux, et jusqu'ici inconnu : *ordo est ambulatorius* (2). Pour ce qui est du pouvoir d'ordonner, l'ordre conféré suivant la forme prescrite est *ambulatorius* à l'indéfini ; aucune peine canonique ne peut lier le pouvoir d'ordre ; il s'exerce illicitement, c'est évident, mais validement. La solution est excellente (3), mais elle devra se compléter par la doctrine du caractère.

IV. Au XIII[e] siècle. — Relativement au sacrement de l'ordre, la vérité s'est fait jour progressivement. Saint Raymond de Pennafort soutint la thèse de sa validité, pourvu qu'il ait été donné *in forma*

1. *Les Réordinations*, p. 320. — 2. *Flores sententiarum magistri Gandulphi*, ms B. IV, 29, de la bibliothèque royale de Bamberg, p. II, 4, fol. 29 *a*. — 3. « Par réaction, Gandulph a exagéré, jusqu'à la fausser, l'idée vraie qu'il venait de conquérir. Il avait affirmé l'efficacité objective des sacrements, et, pour le baptême et pour l'ordre, il avait montré que ces sacrements produisent dans l'âme, indépendamment des dispositions du sujet, un effet qui, persistant dans l'âme, empêche la réitération de ces rites. Mais en poussant cette vérité à bout, Gandulph n'a pas fait les réserves nécessaires. Par exemple, il y a au moins une disposition qui est requise chez le ministre du baptême, c'est l'intention d'administrer le sacrement. Or Gandulph, exagérant l'efficacité objective des sacrements, déclare que cette intention n'est pas nécessaire, et que l'action matérielle du baptême suffit. Bien plus, il applique sa théorie au sujet qui reçoit le sacrement : chez ce sujet, aucune intention de recevoir le sacrement ne serait requise ; car ce sujet peut recevoir le baptême malgré lui, ou dans un état complet d'inconscience, comme le sommeil, et être pourtant réellement baptisé. Comme la première, cette seconde affirmation est contraire aux conclusions les plus assurées de la théologie. » *Les Réordinations*, p. 322-323.

*Ecclesiæ* (1), Innocent III, dans la profession de foi imposée aux vaudois qui se convertissaient, impose l'obligation de reconnaître la validité des sacrements conférés par des ministres indignes (2).

Alexandre de Halès détermine avec netteté la nature de l'ordination. Un dégradé a le *pouvoir* de consacrer, mais il n'a pas plus le *droit* d'exercer ce pouvoir qu'un hérétique. De même qu'il ne peut pas être privé du caractère, il ne peut être privé du pouvoir de consacrer. Un évêque dégradé ordonne validement, bien que son pouvoir soit lié quant à l'exécution. Ce sera la doctrine désormais admise.

D'autre part, les scolastiques profitent de la notion de sacrement mise en plein jour par leurs prédécesseurs du XII[e] siècle. Ils précisent et complètent l'enseignement traditionnel, notamment sur la question du caractère. Et analysant plus à fond la doctrine de l'efficacité objective des sacrements, ils vont essayer d'en déterminer la nature et le mode : c'est la question de la causalité des sacrements, dont nous allons dire quelques mots.

## II. La causalité des sacrements

I. Avant le concile de Trente. — 1. *Causalité ex opere operato.* — Trois choses concourent à la grâce sacramentelle : le rite, le ministre, le sujet.

1. *Summa de pœnit et matrim.*, L. I. *De peccatis adversus Deum*, c. *De haereticis et ordinatis ab eis*, § 9. — — 2 « Sacramenta quoque, quæ in ea celebrantur, *licet a peccatore sacerdote ministrentur,* dum Ecclesia eum recipit, in nullo reprobamus, nec ecclesiasticis officiis vel benedictionibus ab eo celebratis detrahimus, sed benevolo animo tanquam a justissimo amplectimur, quia *non nocet malitia episcopi vel presbyteri neque ad baptismum infantis, neque ad Eucharistiam conferendam, vel ad cætera Ecclesiastica officia subditis celebrata.* » Denzinger, n. 370.

On a déterminé le rôle du rite ; c'est un rôle indépendant du ministre et du sujet, d'une efficacité objective. De quelle nature est cette efficacité sacramentelle ? D'un commun accord, les scolastiques répondent qu'elle appartient au genre de la causalité : les sacrements sont des *causes* de la grâce ; ils opèrent par eux-mêmes *ex opere operato*. Qu'est-ce à dire ? L'école, dans toute action, avait soin de distinguer deux choses : l'intervention de l'agent et l'acte lui-même. Elle appelait la première l'*actio*, l'*opus operans*, et la seconde l'*actum*, l'*opus operatum*. Elle constatait que la valeur morale de l'*actio* dépend des dispositions de l'agent, tandis que la valeur morale de l'*actum* est objective et ne dépend pas de la première. Ainsi, disait-on, l'*actio* ou l'*opus operans* des Juifs faisant condamner à mort le Christ est détestable, et l'*opus operatum* ou la mort du Christ est un bienfait pour le salut du monde. De telles expressions, avec le sens qu'on leur donnait et les distinctions qu'elles impliquent, trouvaient tout naturellement leur emploi dans la question des sacrements; et c'est pourquoi Guillaume de Poitiers († 1205) n'hésita pas à les introduire dans la théologie sacramentaire. Il appela *opus operans* l'action du ministre, et *opus operatum* le rite lui-même, pour montrer que la valeur du baptême est indépendante des mérites du ministre (1). Innocent III employa les mêmes termes au sujet de l'eucharistie, dont il dit : *quamvis igitur* opus operans *aliquando sit immundum, semper tamen* opus operatum *est mundum* (2). Cette terminologie permit, entre autres choses, de distinguer les sacrements chrétiens des rites mosaïques, en proclamant qu'ils

1. *Sent.*, V, VI ; *Patr. lat.*, t. CCXI, col. 1235. — 2. *De sacr. altaris*, III, V ; *Patr. lat.*. t. CCXVII, col. 844.

confèrent la grâce *ex opere operato*, à la manière d'une vraie cause, tandis que les sacrements de la loi ancienne n'avaient qu'une valeur très relative en comparaison, celle d'un *opus operans*. On ne doit donc pas s'étonner si plus tard le concile de Trente a consacré ces termes en définissant que les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce *ex opere operato* (1).

2. *Causalité occasionnelle.* — Puisque le sacrement est un signe efficace de la grâce qu'il produit dans l'âme, de quelle cause s'agit-il et de quel genre d'efficacité ? C'est dans la réponse à cette question que les divergences éclatèrent. Trois opinions principales furent émises : celle de la cause occasionnelle, celle de la cause dispositive, celle de la cause instrumentale.

D'après saint Bonaventure, Duns Scot et l'école franciscaine en général, les sacrements ne sont qu'une cause occasionnelle de la collation de la grâce. C'est à l'occasion de l'application du rite que la grâce est produite par Dieu, par une sorte de concomitance, en vertu d'un ordre réglé, d'un engagement pris par Dieu d'accorder sa grâce à quiconque reçoit le sacrement dans les dispositions voulues. Le sacrement n'est ainsi qu'une condition *sine qua non* de la collation de la grâce. Il ne la cause pas à proprement parler, car il ne possède pas en lui-même la vertu de la produire.

Une telle explication de la causalité sacramentelle fut critiquée et rejetée par saint Thomas parce que, dans cette hypothèse, les sacrements de la loi nouvelle ne seraient que de simples signes de la grâce, et non des causes (2), ce qui est insuffisant pour

1. Sess., VII, *De sacr. in genere*, can. 8. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXII, a. 1 et 4.

justifier le langage des saints ; car la cause *sine qua non*, du moment qu'elle ne fait rien par elle-même pour produire l'effet, n'a rien, au point de vue de l'énergie causale, qui l'élève au-dessus des causes accidentelles (1). Une cause, en effet, agit ; une condition n'agit pas. Il faut donc recourir à une autre explication.

3. *Causalité dispositive.* — Le sacrement, en vertu de son efficacité objective, est à placer parmi les causes efficientes. Or la cause efficiente peut être ou *principale* ou *instrumentale* : *principale*, quand elle agit et vaut par elle-même, indépendamment de toute autre ; *instrumentale*, quand elle n'agit et ne vaut qu'autant qu'elle est mise en exercice par celui qui s'en sert, car l'instrument n'opère que par la motion de l'agent principal, tandis que celui-ci opère par lui-même. La vertu de l'agent principal a ainsi un être naturel, complet et permanent ; celle de l'agent instrumental ne possède qu'un être d'emprunt, incomplet et transitoire, au moment où il est mis en exercice. En outre, on doit distinguer l'*instrument conjoint* et l'*instrument séparé*, l'un faisant partie intégrante de l'agent et uni à lui comme le bras ou la main qui tient la plume, l'autre distinct et étranger comme la plume qui sert à écrire. Cela étant, Jésus-Christ est la cause méritoire de la grâce ; son humanité sainte est l'instrument conjoint, et le sacrement est l'instrument séparé.

A distinguer avec P. Lombard, dans les sacrements, le *sacramentum et res*, c'est-à-dire le caractère pour les sacrements qui l'impriment et un certain *ornatus* de l'âme pour les autres, et la *res tantum*, c'est-à-dire la grâce, certains scolastiques, et

1. IV *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4.

notamment Alexandre de Halès (1), admettaient bien que le sacrement est vraiment la cause instrumentale efficiente du caractère et de l'ornement, mais prétendaient que, vis-à-vis de la grâce, il n'est qu'une cause *dispositive*, c'est-à-dire disposant le sujet à la recevoir, et ne la produisant dès lors que d'une manière indirecte et médiate. Saint Thomas, dans son *Commentaire* du livre des Sentences, précise cette opinion, qui fut embrassée plus tard par Pierre de la Palu et Capréolus. Mais elle paraît insuffisante ; car, si le sacrement est cause instrumentale efficiente du caractère et de l'ornement de l'âme, c'est-à-dire de la disposition requise qui exige la collation subséquente de la grâce, on ne voit pas pourquoi il ne remplirait pas le même rôle vis-à-vis de la grâce elle-même.

4. *Causalité instrumentale.* — Quelle était l'opinion de saint Thomas ? C'est à la troisième partie de sa *Somme* qu'il faut le demander. Distinguant la cause principale et la cause instrumentale le Docteur angélique dit que Dieu seul peut produire la grâce comme cause principale. La cause instrumentale n'agissant pas en vertu de sa forme, mais sous la motion de l'agent principal, l'effet ne ressemble pas à l'instrument, mais à l'agent principal ; ainsi un bois de lit n'est pas semblable à la hache qui l'a taillé, mais bien à la forme de l'art qui est dans l'esprit de l'ouvrier. C'est de cette seconde manière que les sacrements de la nouvelle loi sont les causes de la grâce (2). Or, l'instrument a deux actions : l'une instrumentale, qu'il exerce, non par sa propre vertu, mais sous l'influence de la vertu du principal agent ; l'autre propre, qui lui appartient a raison de

1. *Sum. theol.*, IV, Q. v, m. 5. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXII, a. 1.

sa propre forme. Une hache, par exemple, a la propriété de couper parce qu'elle est tranchante, mais elle peut façonner un bois de lit en sa qualité d'instrument de l'art. Or, elle ne peut servir à l'art qu'en exerçant son action propre. C'est de même, au moyen de leur action propre, et en l'exerçant sur le corps par voie de contact, que les sacrements corporels exercent sur l'âme, par une vertu divine, leur opération instrumentale (1). Par suite ils contiennent la grâce de la même manière que la cause instrumentale contient son effet (2), et ils possèdent une vertu instrumentale qui a pour but de produire l'effet sacramentel (3).

Saint Thomas, on le voit, ne fait ici, dans cette œuvre de sa maturité où il parle en Maître, aucune allusion à la distinction entre la causalité dispositive et la causalité perfective, dont il avait parlé dans son *Commentaire* sur le livre des Sentences. Pierre de la Palu et Capréolus supposent qu'il s'agit dans la *Somme* de la causalité perfective des sacrements, mais uniquement par rapport à la grâce sacramentelle, sans nul doute parce que, par rapport à la grâce sanctifiante, ils n'ont qu'une causalité dispositive, Or, c'est là une interprétation erronée ; car, d'après l'article second de cette même question, la grâce sacramentelle se surajoute à la grâce sanctifiante. Par suite, prétendre que les sacrements atteignent comme cause instrumentale perfective la grâce sacramentelle, c'est être forcé d'admettre à plus forte raison qu'ils atteignent demême la grâce sanctifiante, qui est du même ordre et qui précède.

Certainement, la différence de langage entre le *Commentaire* et la *Somme* a ses raisons. Le premier s'explique parce que, du temps de saint Thomas, on

1. *Ibid.* ad 2. — 2. *Ibid.*, a. 3. — 3. *Ibid.*, a. 4.

pensait que la grâce, n'étant pas tirée de la puissance de la matière, ne peut être produite que par voie de création. « On apportait volontiers l'exemple de l'âme humaine. Les deux modes de production étaient assimilés, identifiés. Et cela nous explique pourquoi, lorsqu'il s'agissait de la production de la grâce, on avait tant de peine à admettre que la créature pût y avoir une part quelconque, si ce n'est à titre de cause instrumentale dispositive. C'est, en effet, tout ce que l'on pouvait accorder à la causalité des agents créés. Dieu seul causait immédiatement la grâce dans l'âme, comme lui seul cause immédiatement l'âme dans le corps disposé à la recevoir. Mais, de même que l'action des parents a pour effet de causer dans le corps de l'enfant cette disposition ultime qui exigera l'intervention de Dieu pour la création de l'âme, de même l'action d'un instrument, et spécialement des sacrements, avait pour effet de produire dans l'âme une certaine disposition *prævia* qui appelait et exigeait la création de la grâce. Tel était, du temps de saint Thomas, l'enseignement courant dans l'école. Ceux-là même qui accordaient le plus à la causalité des sacrements et qui ne voulaient pas se contenter de la simple causalité *sine qua non*, n'allaient qu'à une causalité instrumentale dispositive (1). »

Mais, précisément, il n'y a pas d'identification possible entre la production de la grâce et la création de l'âme ; il n'y a donc pas à « maintenir, dans la théorie de la cause instrumentale appliquée aux sacrements, la distinction de la cause perfective et dispositive. Nous n'avons plus qu'à parler purement et simplement de cause instrumentale, toute cause

1. Pègues, *Si les sacr. sont causes perfectives de la grâce*, dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 350-351.

instrumentale étant, de soi, et à la seule exception de la production d'une forme créée, telle qu'est l'âme humaine, cause perfective (1). » Et comme saint Thomas enseigne que la grâce n'est pas créée (2), il ne signale pas ici, même pour dire qu'il l'exclut, l'addition de dispositive, appliquée à la cause instrumentale, elle est exclue *ipso facto*. Il expose ici sa propre pensée qui, « entendue comme l'a entendue Cajetan, devait nous donner cette splendide théorie de la causalité des sacrements, si simple, si unifiée et si profonde (3). » C'est donc que la fameuse distinction de son *Commentaire*, il n'a pas voulu la maintenir, mais l'élaguer de la théologie sacramentaire.

II. A l'époque du Concile de Trente. — 1. *L'erreur protestante.* — Les scolastiques, depuis le XIIIe siècle, expliquaient différemment, mais en toute liberté, la causalité des sacrements ; on était généralement ou scotiste ou thomiste sur cette question. L'erreur protestante provoque les définitions du concile de Trente qui, sans déterminer la nature exacte de la causalité sacramentelle, permettront aux théologiens de se prononcer, soit en faveur de la causalité morale, soit en faveur de la causalité physique.

En complète opposition avec l'enseignement traditionnel, les protestants plaçaient exclusivement l'efficacité des sacrements dans le sujet, et non dans le rite, par suite de leur théorie générale de la justification par la foi seule en dehors de toute œuvre extérieure. Il est clair, dans ce cas, que le sacrement n'a aucune efficacité objective et qu'il ne produit

1. *Ibid.*, p. 353. — 2. *Sum. theol.*, Ia IIæ, Q. CX, a. 4, ad 3. — 3. Pègues, *loc. cit.*, p. 355.

pas la grâce *ex opere operato*. Si donc il y a des sacrements, et l'on est bien obligé d'admettre à tout le moins le baptême et la cène, leur rôle n'est pas de contribuer en quoi que ce soit à la production de la grâce qui justifie, mais simplement de servir de gage en faveur de la promesse divine que les péchés seraient remis par la foi, et de garantie que cette promesse est tenue et que les péchés sont réellement pardonnés. Dès lors le sacrement, sans efficacité intrinsèque, n'a d'autre utilité que d'exciter et d'entretenir la foi ; il n'est pas absolument indispensable au salut ; sa vertu est toute relative ; on peut s'en passer. Tout au plus a-t-il la vertu des sacrements de la loi ancienne, dont il ne diffère que par les rites et les cérémonies. Beaucoup plus radical encore, Zwingle refuse de voir dans les sacrements ce gage des promesses divines destiné à soutenir la foi ; il les traite comme de simples signes qui servent au fidèle à professer sa foi et à se distinguer des païens.

2. *Les définitions du Concile*.—Contre ces erreurs, le concile de Trente a défini que nos sacrements diffèrent de ceux de la loi ancienne (1) ; qu'ils ne sont pas égaux entre eux (2) ; qu'ils sont nécessaires pour le salut, *licet omnia singulis necessaria non sint* (3) ; qu'ils n'ont pas été uniquement institués pour nourrir la foi (4) ; qu'ils contiennent la grâce qu'ils signifient et la confèrent à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle ; qu'ils ne sont pas simplement des signes extérieurs de la grâce reçue par la foi, ni des notes de la profession chrétienne servant à distinguer les fidèles des infidèles (5) ; que, par eux, la grâce est donnée toujours et à tous les sujets bien disposés, et non quelquefois et à certains (6) ; que, par eux,

1. Sess., VII, *De sacr. in genere*, can. 2. — 2. *Ibid.*, can. 3. — 3. *Ibid.*, can. 4. — 4. *Ibid.*, can. 5. — 5. *Ibid.*, can. 6. — 6. *Ibid.*, can. 7.

la grâce est donnée *ex opere operato*, et que, pour obtenir la grâce, la seule foi de la promesse divine est insuffisante (1) ; que le ministre, en état de péché mortel, s'il observe tout ce qui est essentiel, administre validement (2).

En formulant ces canons, les Pères du concile ne se sont pas servis du concept de cause ; ils définissent l'efficacité objective des sacrements sans définir la nature de cette efficacité, et cela pour ne point prendre parti dans les controverses librement débattues entre catholiques. Toutefois, il ressort des expressions employées que les sacrements ne sont pas de simples conditions, mais de vraies causes de la grâce, puisqu'ils sont dits *contenir la grâce qu'ils signifient*, et la *conférer ex opere operato*. Et il semble bien, à première vue, que c'est à la pensée de saint Thomas que s'adapte le mieux cet enseignement conciliaire, devenu la doctrine du *Catéchisme Romain*. Celui-ci caractérise d'une manière très expressive la causalité des sacrements : non seulement, dit-il, ils signifient la grâce, mais ils opèrent ce qu'ils signifient (3), ils ont la vertu d'opérer la chose sacrée qu'ils expriment : *Ex Dei institutione, sanctitatis et justitiæ, tum significandæ, tum efficiendæ, vim habent* (4).

Donc pas de doute, c'est bien de causalité sacramentelle qu'il s'agit. Les données du concile s'ajoutent, en les précisant un peu, aux données traditionnelles antérieures ; elles entreront désormais comme un élément indispensable dans tout essai d'explication ; et librement, après comme avant le concile, mais toujours en sauvegardant l'efficacité objective des sacrements, les théologiens

1. *Ibid.*, can. 8. — 2. *Ibid.*, can. 12. — 3. *Cat. Rom.*, II, *De sacram.*, n. 8. — 4. *Ibid.*, n. 10.

se partageront en deux camps, l'un qui regarde les sacrements comme des causes morales de la grâce, l'autre qui estime qu'ils sont des causes physiques.

III. Après le Concile. — 1. *La causalité morale.* — Bien avant le concile, Cajetan s'était prononcé énergiquement pour la causalité physique des sacrements. Mais son opinion ne rallia pas l'unanimité des suffrages ; celle de Duns Scot comptait toujours des partisans. En 1550, Melchior Cano, modifiant un peu le système du célèbre anglais et l'harmonisant avec les décisions du concile de Trente, se prononça en faveur de la causalité morale. Le sacrement, disait-il, n'est ni une cause occasionnelle, ni une condition *sine qua non* de la grâce, mais une cause morale qui sollicite efficacement Dieu à accorder sa grâce. Mais, au lieu de répéter avec Duns Scot que c'est en vertu d'une convention passée entre Dieu et l'Église, il affirme que c'est en vertu de sa valeur morale intrinsèque, due aux mérites de Jésus-Christ, que le sacrement obtient la collation de la grâce. Le XVI[e] siècle n'était pas achevé que le jésuite Gabriel Vasquez († 1604), rappelant pour mémoire le système de la causalité occasionnelle, repoussant comme insuffisant celui de la causalité dispositive et trouvant exagéré celui de la causalité physique, se fit l'ardent champion de la causalité morale contre son confrère François Suarez, qui avait donné ses préférences, tout comme Bellarmin, au système de la causalité physique (1).

Une cause morale n'a qu'un pouvoir de sollicitation auprès de la cause efficiente ; c'est ainsi que celui qui donne un conseil et un ordre contribue moralement à la réalisation de la chose conseillée

1. In III P., Q. LXII, a. 4., *disp.* IX, c. 1 et 2.

ou ordonnée. La cause morale a donc une influence réelle sur l'effet, mais indirecte et médiate. Elle peut être principale ou instrumentale, selon que sa puissance de sollicitation émane d'elle-même ou d'autrui, selon qu'elle est propre ou dérivée. Dans les sacrements, la cause morale principale de la grâce, c'est la passion de Jésus-Christ ; car seul Jésus-Christ, par les mérites de sa passion, sollicite efficacement Dieu à donner sa grâce ; le rite sacramentel, empruntant son efficacité d'intercession aux mérites du Rédempteur, n'est qu'une cause morale instrumentale (1).

Telle quelle, ou avec de légères variantes, l'opinion de Vasquez est devenue celle de De Lugo et de Tournely. Le cardinal Franzelin la défendait naguère, non sans l'améliorer ; et de nos jours elle est soutenue par Hurter, Ch. Pesch, Sasse, et d'autres. C'est même, assure-t-on (2), le système vers lequel se porteront de préférence nos contemporains, qui plus que jamais se plaisent à considérer le christianisme comme une vie.

2. *La causalité physique.* Malgré tous les arguments que font valoir en faveur de leur opinion les partisans de la causalité morale, et malgré toutes les objections qu'ils opposent au système de la causalité physique, celui-ci, puissamment formulé par Cajetan, adopté par Bellarmin, Suarez, Gonet et Billuart entre autres, maintient ses positions et n'est pas à court de réponses. Le langage de l'Ecriture, des Pères et du concile de Trente s'interprète plus aisément par la causalité physique.

Qui dit cause physique dit une cause qui influe directement et immédiatement sur la production de

1. *Disput.*, 132, c. 5; 133, c. 1 et 2. — 2. Pourrat, La *Théologie sacramentaire*, p. 177.

l'effet, et qui l'atteint dans son être même. C'est le cas du marteau pour enfoncer un clou, de la plume pour écrire, ou, comme dit saint Thomas, de la hâche, qui sert à couper du bois, à façonner un lit. Le Docteur angélique, il est vrai, n'a pas employé l'expression de causalité physique, mais l'exemple dont il se sert et la doctrine qu'il enseigne n'ont leur juste application que dans ce système. Pour lui, Jésus-Christ n'est pas seulement cause morale de la grâce, il en est la cause physique principale, et les sacrements en sont la cause physique instrumentale; ce sont les instruments dont Dieu se sert pour produire physiquement la grâce dans l'âme, ils coopèrent directement et immédiatement à cette production (1). D'après Cajetan, cette vertu sacramentelle n'est autre chose que l'impulsion surnaturelle donnée par Dieu au sacrement au moment où il s'en sert pour sanctifier l'homme ; d'après Suarez, ce n'est pas une vertu surajoutée, mais elle dérive de la puissance obédientielle active (2).

Les sacrements *contiennent* la grâce, ils la *confèrent* à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle, il la *donnent*, comme s'expriment le *Décret aux Arméniens* et

1. « La causalité des sacrements est physique, comme la causalité de l'Humanité sainte, comme la communication de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ sont physiques. L'action de l'instrument est du même ordre que celle de l'agent principal. Il est manifeste que l'activité de Dieu pour produire la grâce n'est pas quelque chose de purement idéal ; donc, si les sacrements sont les instruments de Dieu, ils exercent une action physique, comme est physique l'influence du bâton agité par la main. Croira-t-on que saint Thomas n'a en vue qu'une vertu de l'ordre rationnel, en décrivant avec tant de précision cette force mystérieuse dont l'être physique est incomplet, qui est tout transitoire comme le mouvement ? » Hugon, *La causalité instrumentale*, Paris, 1907, p. 159-160. — 2. Suarez, Q. LXII, a. 4, disp. 9 ; Cajetan, *In* III P., Q. LXII, a. 1 et 4.

le concile de Trente ; ils ont la *vertu* de signifier et d'*effectuer* la sanctification, selon l'expression du *Catéchisme Romain*. On ne voit pas facilement comment une cause morale contient et confère l'effet à produire ; elle sollicite l'agent, mais l'effet réalisé, elle ne l'a pas, elle ne le porte pas, elle ne le donne pas. Avec la cause physique, au contraire, de telles expressions s'entendent au mieux.

On reproche, en particulier, au système de la causalité physique d'être en défaut dans le cas où un sujet mal disposé reçoit un sacrement, mais empêche la collation immédiate de la grâce et la diffère jusqu'à ce que l'obstacle soit écarté. Il est évident que, lorsque survient la grâce, le sacrement n'opère pas physiquement. On a répondu que, pour les sacrements qui impriment un caractère, il n'y a pas de difficulté, puisque le caractère, qui est acquis, peut concourir physiquement à la production ultérieure de la grâce. Dans ce cas, le sacrement agit, bien qu'il n'existe plus, par la vertu qu'il a laissée dans le caractère indélébile. Pour les autres sacrements, on répond qu'ils ont déposé dans l'âme des impressions ou des vestiges, dont Dieu peut encore se servir, au moment voulu, pour produire la grâce ; le sacrement n'existe plus physiquement, il n'existe alors que moralement ; sa causalité n'est que morale, parce que sa causalité physique a été paralysée, au moment de l'action ; mais ce n'est là qu'une exception (1), qui n'atteint pas la règle ordinaire.

Libre à chacun d'opter, selon ses goûts, pour l'un

1. « Le système de la causalité physique, qu'il soit interprété par Cajetan ou par Suarez, demeure déroutant pour l'esprit (le mot est un peu dur). Mais ce qui est plus grave, c'est qu'il paraît être en opposition avec la doctrine théologique de la reviviscence des sacrements. » Pourrat, *La théol. sacr.*, p. 172.

ou l'autre des deux systèmes dont nous venons de parler ; l'Eglise ne s'y oppose pas et ne s'est pas encore prononcée. « Cependant, répèterons-nous avec le P. Monsabré, il a semblé à des esprits éminents que le sacrement, réduit au rôle d'une lettre de créance, ne sort pas assez de la catégorie des signes pour entrer dans la catégorie des causes. Ils lui attribuent donc une efficacité plus directe et plus prochaine, quoique toujours soumise à la cause principale ; une efficacité qu'ils comparent à celle des instruments naturels, et qu'ils appellent physique. Cette opinion, plus générale, plus ancienne, plus traditionnelle, me paraît plus en harmonie avec le plan de Dieu, qui a glorifié toute la nature en son Fils ; plus conforme à la dignité des sacrements, qu'elle exalte ; plus redoutable à l'hérésie, qui s'efforce d'en diminuer l'importance (1). »

3. *La causalité intentionnelle.* — Cette troisième explication, de date toute récente, est due au P. Billot, professeur à l'Université Grégorienne. Après bien d'autres, le docte professeur déclare insuffisante la causalité morale, mais se refuse à admettre intégralement la causalité physique. D'après lui, la vertu instrumentale par laquelle opèrent les sacrements n'est pas physique, mais *intentionnelle*. Les sacrements étant des signes, ils ont la vertu de notifier les conceptions de l'esprit, et, signes pratiques de la grâce, ils tirent leur efficacité de l'institution et du commandement de Jésus-Christ. De plus leur action n'atteint pas la grâce elle-même, mais plutôt une *disposition* qui exige la grâce. Et ceci traduirait beaucoup mieux la pensée de saint Thomas.

Observons simplement que le mot de *causalité*

1. Conf. LXI^e. III^e P

*intentionnelle* manque de clarté et peut facilement prêter à l'équivoque ; que cette explication nouvelle détruit quelque peu la notion d'instrument et enlève toute causalité positive aux rites sacramentels, car elle la place tout entière dans leur institution ; et que, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, la vraie pensée de saint Thomas semble bien être que la causalité des sacrements n'est pas simplement dispositive, mais perfective. Nous avons tenu cependant à la signaler, tout en constatant que jusqu'ici elle n'a pas été favorablement accueillie (1).

En résumé, les sacrements ont une valeur réelle, une efficacité objective indéniable, affirmée par l'Eglise. Ils sont des causes instrumentales de la grâce : ils concourent donc, à ce titre, à la conférer. Mais comment ces causes contribuent-elles à la collation de la grâce ? Est-ce moralement ? Est-ce physiquement ? C'est à répondre à cette dernière question qu'on ne s'accorde pas entre théologiens ; elle est du nombre de celles que l'Église, jusqu'ici, abandonne à la libre discussion des catholiques.

1. La causalité des sacrements. — « L'Ecriture, sans doute, n'a pas pour objet de nous enseigner la méta physique des causes, mais les mots eux-mêmes ont leur philosophie, et il suffit d'analyser certaines expressions pour y découvrir les doctrines les plus profondes. Or, les saintes Lettres attribuent à l'eau du baptême et à l'Esprit de Dieu la vertu de nous faire renaître, de nous régénérer, de nous laver, de nous purifier : renatus *ex* aqua de Spiritu Sancto, *Joan.*, III, 5 ; *per* lavacrum regenerationis, *Tit.* III, 5 ; lavacro aquæ, *Eph.*, v, 26. C'est par

1. Cf. Pègues, *Revue thomiste*, 1903, p. 689-708, et 1904, p. 339-356 ; Neveu, *Divus Thomas*, fasc. 1. 1904 ; Struyf, *Revue augustinienne*, 1905 ; Auriault, *Bulletin de l'Institut. cath. de Paris*, mai et juillet 1905 ; Hugon, *La causalité instrumentale* Paris, 1907, p. 157-172.

l'imposition des mains que l'Esprit-Saint est donné, par l'ordination sacerdotale que la grâce est conférée : ressuscites gratiam Dei quæ est in te *per* impositionem manuum mearum, II *Tim.*, I, 6. On apporte ces textes pour prouver la thèse catholique que les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato*. Il est manifeste, à première vue, que ces divers passages indiquent une véritable efficacité : l'action du sacrement et celle de l'Esprit-Saint, affirmées dans les mêmes termes, doivent être du même ordre, physiques toutes les deux. L'Ecriture ne nous dit pas : « l'eau baptismale sollicite l'Esprit-Saint ; » il n'est pas dit : « l'imposition des mains incline Dieu à verser sa grâce, » mais bien : « la grâce est donnée par l'imposition des mains. » Le sens obvie comporte la causalité physique ; nos adversaires sont obligés de gloser le texte, d'amoindrir, d'atténuer les expressions, pour n'y voir que la causalité impropre et indirecte de l'instrument moral. » Hugon, *La causalité instrumentale*, Paris, 1907, p. 121.

2. Doctrine de saint Thomas. — « Jusqu'au moment où il a écrit son traité des sacrements dans la *Somme théologique*, saint Thomas s'est conformé à la manière de penser et de parler qui était universellement reçue dans l'école. On raisonnait universellement, dans la question de la production de la grâce, comme si la grâce était immédiatement et directement causée par Dieu à l'instar de l'âme humaine. Dès lors, il était impossible d'admettre qu'aucune créature y pût concourir directement même à titre de cause instrumentale. Et parce que, cependant, les docteurs se rendaient bien compte que, pour sauver les sacrements et l'enseignement de la foi, il fallait attribuer aux sacrements de la loi nouvelle une certaine causalité par rapport à la grâce, beaucoup d'entre eux n'estimant pas, à très bon droit, que la simple causalité *sine qua non* fût suffisante, allaient jusqu'à admettre une vraie causalité instrumentale, mais seulement dispositive. Et l'étude de la production de l'âme humaine leur avait montré qu'en effet l'on pouvait très légitimement admettre cette causalité instrumentale dispositive, puisque la distinction de la cause active en cause perfective et

cause dispositive était parfaitement fondée en philosophie. De là cette distinction introduite par eux dans la théorie de la cause instrumentale appliquée aux sacrements. L'on pourrait même dire qu'ils n'avaient introduit cette distinction dans la théorie de la cause instrumentale qu'à cause de la difficulté spéciale aux sacrements; car, au fond, et si l'on excepte cet unique cas, il semble bien que toute cause instrumentale soit nécessairement cause perfective, sauf précisément pour le seul cas analogue, et qui est toujours rappelé par ces docteurs dans la question actuelle, de la production de l'âme humaine. Là, en effet, mais là seulement, semble-t-il, nous avons une vertu instrumentale, l'énergie des forces physico-chimiques, qui agit en vertu de l'âme des parents et qui ne peut aller jusqu'à atteindre directement l'âme de l'enfant, parce que cette âme est créée.

« Mais donc si la grâce n'est pas créée, si l'on ne peut pas, au sens formel des mots, identifier la production de la grâce à la création de l'âme humaine, nous n'aurons plus à maintenir dans la théorie de la cause instrumentale appliquée aux sacrements, la distinction de la cause perfective et dispositive. Nous n'aurons plus qu'à parler purement et simplement de cause instrumentale, toute cause instrumentale étant, de soi, et à la seule exception de la production d'une forme créée, telle qu'est l'âme humaine, cause perfective. Aussi bien, et lorsque saint Thomas arrive à la troisième partie de la *Somme théologique*, ayant dans sa pensée et devant ses yeux la doctrine, non plus simplement indiquée à titre d'avertissement comme dans le *De veritate*, mais formellement et définitivement enseignée par lui dans la I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> de la *Somme*, au traité officiel de la grâce, que la grâce n'est pas *créée*, il n'avait aucun besoin de signaler ici, non pas même pour dire qu'il l'excluait, l'addition de *dispositive*, appliquée à la cause instrumentale. Elle était exclue *ipso facto*. » Pègues, *Revue thomiste*, 1904, p. 352-353.

3. **L'efficacité sacramentelle.** — « Cette efficacité n'est pas plus agréée du rationalisme que du protestantisme. Contre le protestantisme, l'Eglise peut invoquer

l'autorité des témoignages : le rationalisme méprise cette autorité. Il veut des arguments rationnels et se scandalise pour tout de bon de nous entendre attribuer à des signes infirmes et misérables, sans autre preuve que des affirmations, le pouvoir de toucher les âmes et d'y opérer des transformations. Que l'homme, par la partie supérieure de son être, gravite vers l'infini et s'efforce de le saisir ; que Dieu, pour répondre à ce mouvement, veuille bien amener sa vie jusqu'aux confins de la nôtre et se résoudre à une union qui nous honore, sans l'avilir, nous pourrions peut-être l'accorder. Encore faudrait-il que ce mystère s'accomplît d'une manière digne de Celui qui s'y trouve engagé et que des signes magnifiques, incomparables, nous donnassent l'assurance des noces sacrées de notre âme avec l'infini. Mais de l'eau, de l'huile, du pain, du vin, des bénédictions, des formules qui passent ! Non. Dites que ce sont des symboles, à la bonne heure ! Des causes ? jamais ! On ne nous fera pas croire que de pareilles choses puissent transformer les âmes, et personne ne nous empêchera de rire d'une aussi prodigieuse absurdité.

« Cette efficacité ne serait pas un scandale pour le rationalisme, s'il se donnait la peine d'étudier notre théologie sacramentaire. Il apprendrait que le contraste dont il triomphe, pour nous accabler de ses sarcasmes, n'est ridicule qu'autant qu'on attribue à la nature même des éléments les merveilleux effets qu'ils produisent. Cette ineptie peut éclore dans la cervelle d'un libre-penseur ; mais le plus humble des chrétiens, pour peu qu'il sache son catéchisme, est incapable de l'imaginer, attendu que l'Eglise ne l'a jamais enseignée. Si elle nous dit, avec saint Paul, que Dieu se plaît à choisir des choses infirmes pour confondre notre superbe, elle nous apprend, avec saint Thomas, qu'il faut rapprocher l'effet des sacrements de sa cause principale et non de sa cause immédiate, si l'on veut en avoir l'explication. L'effet du sacrement, c'est la grâce ; or la grâce, similitude participée de la nature même de Dieu, ne peut être produite que par Dieu, comme la chaleur ne peut être produite que par le feu. Si le sacrement intervient entre la cause principale et

son effet, ce ne peut être que comme instrument chargé de la transmission d'un mouvement divin. Mais qui donc peut refuser à Dieu, maître absolu de son action et de ses dons, le droit de faire par des instruments ce qu'il peut faire immédiatement ? Et les admirables effets des sacrements sont-ils ridicules, dès qu'il est constant que Dieu les produit ? » Monsabré, *Conf.*, LXI[e], P. III.

# Leçon XXe
# Les Sacrements

---

*Effets des sacrements :* I. *La grâce.* — II. *Le caractère.*

Réparer les ruines du péché, restaurer la vie surnaturelle, remettre l'homme déchu dans la voie du salut, lui donner les moyens de se sauver et l'aider ainsi à mériter la récompense éternelle, tel est le but que Jésus-Christ s'est proposé dans l'institution des sacrements (1). Ces instruments de sanctification tirent toute leur valeur des mérites de Notre Seigneur, mais ils n'en possèdent pas moins par eux-mêmes, parce que Dieu l'a établi ainsi, une efficacité objective, indépendante de celui qui les confère comme de celui qui les reçoit. Ce que saint Augustin disait en particulier du baptême s'applique à tous en général : « *Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate propter eum a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem* (2). » Ils opèrent, comme nous l'avons dit, *ex opere operato*. Mais que produisent-ils ? Deux effets principaux, répond le *Catéchisme Romain* : la grâce et le caractère.

1. Pour la bibliographie, voir p. 6-7. — 2. *Cont. Crescon.*, IV, XVI, 19 ; *Patr. lat.*, t. XLIII, col. 559.

# I. La grâce sacramentelle

Le premier et le principal effet des sacrements, c'est la grâce habituelle ou sanctifiante, c'est-à-dire cette participation de la nature divine, qui adhère à l'âme, l'orne des vertus surnaturelles, théologales et cardinales, et des dons du Saint-Esprit, pour la justifier ou la sanctifier.

**I. Enseignement du Catéchisme Romain. —** 1. *Le premier effet des sacrements, la grâce.* « Certainement l'effet qui tient à bon droit le premier rang est bien cette grâce que nous appelons sanctifiante, pour lui donner un nom consacré par les saints Docteurs. C'est ce que nous enseigne clairement l'Apôtre dans ce passage : « *Le Christ a aimé son Eglise et s'est livré lui-même pour elle afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole* (1). » Mais comment un effet si prodigieux et si étonnant s'opère-t-il par le sacrement ? d'où vient, comme l'a dit saint Augustin, que l'eau lave le corps et touche le cœur ? Voilà ce que la raison et l'intelligence humaines ne sauraient comprendre. C'est un principe que rien de sensible ne possède naturellement la force de pénétrer jusqu'à l'âme. Mais, à la lumière de la foi, nous savons que, par la toute-puissance de Dieu, la vertu inhérente aux sacrements leur fait produire ce que les choses sensibles sont incapables de produire naturellement. »

2. *Preuves sensibles au début.* — « Aussi, pour bannir définitivement de l'esprit des fidèles tout doute sur ce point, quand on commença à administrer les sacrements, Dieu très clément daigna manifester par des miracles visibles ce qu'ils opéraient intérieurement dans les âmes. Il voulait par là nous faire croire sans hésiter que ces effets intérieurs seraient toujours les mêmes, tout inaccessibles qu'ils fussent à nos sens. Ainsi, sans rappeler qu'au baptême de notre Sauveur, au Jourdain, les cieux

1. *Eph.*, v, 25-26.

se sont ouverts et que le Saint-Esprit y apparut sous a forme d'une colombe pour nous avertir qu'au moment où nous sommes lavés dans le bain salutaire, la grâce est infusée dans notre âme, oui, sans rappeler ce prodige qui appartient beaucoup plus à la sanctification du baptême qu'à l'administration des sacrements, ne lisons-nous pas qu'au jour de la Pentecôte, quand les Apôtres reçurent le Saint-Esprit, qui devait les rendre si alertes et si forts pour prêcher la vertu de la foi et affronter les périls pour la gloire du Christ, il se fit tout à coup un bruit venant du ciel, comme le souffle d'un vent violent, et l'on vit comme des langues de feu se partageant et se reposant sur chacun d'eux ? N'est-ce pas là une preuve que le sacrement de confirmation nous donne le même Esprit et nous communique les mêmes forces pour résister virilement à la chair, au monde et à Satan, ces ennemis perpétuels de notre salut ? Ces miracles, à l'origine de l'Eglise naissante, se renouvelaient chaque fois que les Apôtres administraient ce sacrement, pour ne cesser que lorsque la foi fut affermie et solidement assise. »

3. *De là leur supériorité sur les sacrements de l'ancienne loi.* — « Ce qui vient d'être dit de la grâce sanctifiante, ce premier effet des sacrements, démontre pleinement que les sacrements de la Loi nouvelle l'emportent sur ceux de la Loi ancienne par leur excellence et leur efficacité. Eléments stériles et sans vertu, ceux-ci ne purifiaient que les souillures du corps et non celles de l'âme ; aussi ne furent-ils institués que pour figurer ce que devaient opérer les nôtres. Les sacrements de la Loi nouvelle, découlant du côté du Christ, qui s'est offert lui-même à Dieu par l'Esprit-Saint comme une victime sans tache, purifient notre conscience des œuvres mortes pour nous consacrer au service du Dieu vivant, et c'est par la vertu du sang du Christ qu'ils opèrent la grâce qu'ils signifient. En les comparant donc aux sacrements anciens, on leur trouve une efficacité plus grande, une utilité plus riche, une sainteté plus auguste (1). »

1. *Cat. Rom.*, II, *de sacr.*, n. 25-28.

II. Différences d'effet. — 1. *Chaque sacrement, pris en soi, produit toujours la même grâce.* Le *Catéchisme Romain,* on vient de le voir, se borne simplement à signaler ce premier effet des sacrements, en en caractérisant la merveilleuse efficacité, qui les met incomparablement au dessus des rites mosaïques. Mais il est à noter que chaque sacrement, pris en soi et abstraction faite des dispositions du sujet, produit toujours, par sa vertu propre, la même grâce et le même degré de grâce sanctifiante (1), conforme à sa nature et à son but, en vertu de ce principe qu'une cause uniforme produit invariablement un effet uniforme. En fait, cependant, il n'en est pas toujours ainsi, car il a beau ne pas changer dans sa nature, dans ses éléments constitutifs, dans son efficacité intrinsèque, il arrive souvent que la grâce qu'il confère est loin d'être égale dans tous ceux qui le reçoivent. L'eucharistie, par exemple, offre toujours le même aliment de vie surnaturel, mais tout communiant n'en profite pas également. Cela vient, comme nous le verrons, de la disposition et de la coopération d'un chacun, comme le note le Concile de Trente (2). Cette disposition morale, ce concours effectif préalable, pouvant varier et variant très souvent, conditionnent la quantité de grâce reçue.

2. *Tous les sacrements ne produisent pas identiquement la même grâce.* Bien qu'ils aient tous pour objet la justification ou la sanctification, ils n'y contribuent pas tous d'une manière identique, parce qu'ils diffèrent spécifiquement entre eux et qu'il en est de plus parfaits les uns que les autres. *Omnis vera justitia,* dit le Concile de Trente, *vel incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur per sanctissima*

1. *Sum. Theol.,* III, Q. LXIX, a. 8. — 1. Denzinger, n. 681.

*Ecclesiæ sacramenta* (1). Il en est un qui introduit la grâce dans l'âme en la lui communiquant pour la première fois, c'est le baptême : *incipit*. Il en est un autre qui la rend à ceux qui l'ont perdue par le péché mortel, c'est la pénitence : *amissa reparatur*. Les autres l'entretiennent et l'augmentent : *coepta augetur*. De là des différences caractéristiques entre les sacrements.

3. *Sacrements des morts et des vivants*. L'une de ces différences provient de l'état dans lequel se trouve le sujet. Celui-ci est-il privé de la grâce sanctifiante, ou pour ne l'avoir jamais reçue ou pour l'avoir perdue, c'est un être sans vie divine, un *mort* spirituel. Dans ce cas, le baptême qui lui donne cette grâce et la pénitence qui la lui rend, sont appelés *sacrements des morts*. Possède-t-il, au contraire, la grâce ? Il est alors vivant de la vie surnaturelle, et tous les sacrements qui entretiennent ou augmentent cette vie sont justement appelés *sacrements des vivants*.

Mais ne peut-il pas arriver qu'un sacrement des morts produise l'effet propre aux sacrements des vivants, ou qu'un sacrement des vivants opère comme un sacrement des morts ? La question a son importance, et elle est généralement résolue par l'affirmative. Oui, à titre exceptionnel et par accident, un sacrement des morts peut *augmenter* la vie de la grâce, au lieu de la *donner* ou de la *rendre*. C'est, par exemple, lorsque celui qui le reçoit est déjà en état de grâce. Pour le baptême, le cas est assez rare et ne se présente que lorsque le baptisé a préalablement obtenu de Dieu la rémission de sa faute originelle et de ses péchés actuels par un acte de charité parfaite. Pour la pénitence, le cas est plus

1. Sess., VII, *prooemium*.

fréquent. Combien, en effet, qui recourent à ce sacrement sans en avoir un besoin absolu, mais uniquement pour satisfaire leur dévotion! Ils n'ont pas de fautes graves, ils vivent d'ordinaire sans en commettre; la pénitence alors ne leur *rend* pas la vie de la grâce, mais la restaure et l'*augmente.*

De même un sacrement des vivants peut accidentellement *donner* ou *rendre* la vie divine. Qu'un homme, par exemple, privé en fait de la grâce sanctifiante, recoure à un sacrement des vivants en se croyant en état de grâce, il reçoit effectivement la grâce sanctifiante, s'il a l'attrition; car l'obstacle qui se trouve dans son âme est purement matériel; il n'en a nulle conscience, il agit de bonne foi et il est sans attache avec le péché. Tout porte à croire qu'en pareil cas, Dieu ne lui refuse pas la grâce de la justification. A vrai dire, ce n'est pas là un point de doctrine défini par l'Eglise, mais théoriquement on peut le regarder comme une opinion sage et probable, et pratiquement on peut l'adopter en toute sécurité.

4. *Effet propre de chaque sacrement.* Impossible de nier que chaque sacrement n'ait son effet particulier, bien que tous aient pour effet la grâce sanctifiante. C'est ce que les Pères ont pris soin de mettre en relief, et c'est ce qu'Eugène IV signale dans son *Decretum pro Armenis* (1). Il est évident que la régénération produite par le baptême n'est à confondre ni avec le pardon que donne la pénitence, ni avec le réconfort qu'apporte aux mourants l'extrême-onction. De même la plénitude de force, qui permet de confesser publiquement la foi, se distingue de la nourriture spirituelle puisée dans l'eucharistie. De même l'ordre communique aux ministres sacrés pour l'accomplissement des fonctions ecclésiasti-

1. Denzinger, n. 590.

ques quelque chose qui ne ressemble pas à ce que les époux chrétiens reçoivent par le sacrement de mariage dans un but tout différent. C'est bien toujours la même grâce sanctifiante, mais diversement affectée et appropriée. Est-ce un *habitus* distinct, comme l'ont prétendu quelques scolastiques ? Il est vrai, observe saint Thomas (1), que si la grâce sacramentelle n'ajoutait rien à la grâce ordinaire des vertus et des dons, on administrerait inutilement les sacrements à ceux qui possèdent déjà les dons et les vertus. Et comme il n'y a rien d'inutile dans les œuvres de Dieu, il faut bien admettre que la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à celle des vertus et des dons. Ce quelque chose, dit-il, est un secours divin destiné à obtenir la fin propre de chaque sacrement.

Cajetan, ne voulant pas d'une inutile multiplication d'entités, regarde la grâce sacramentelle comme un simple droit à recevoir, au moment voulu, les grâces actuelles nécessaires pour obtenir la fin particulière de chaque sacrement (2). « La fin propre à chaque sacrement s'obtient par des actes répétés de la vie chrétienne. Ces actes nécessitent, pour être tous réalisés, une multitude de grâces actuelles échelonnées dans la vie du chrétien. La grâce sacramentelle donne précisément le droit de recevoir, au moment voulu, ces grâces nécessaires. Suarez tend à concilier les anciens scolastiques avec Cajetan. Il admet que la grâce sacramentelle est la grâce habituelle ordinaire, mais possédant une efficacité particulière, conforme à la fin de chaque sacrement, et assurant pour l'avenir des secours spéciaux (3). »

1. *Sum. theol.* III, Q. LXII, a 2. — 2. C'est l'opinion adoptée par Ch. Pesch, *Prælec. theol.*, t. VI, n. 137. — 3. Pourrat, *La Théol. sacr.*, p. 180. Franzelin adopte l'opinion de Suarez.

III. Réviviscence des sacrements. — La production de la grâce suit normalement la collation du sacrement; mais le sujet mal disposé peut bien recevoir le sacrement sans obtenir la grâce. Dès qu'il supprime l'obstacle, le sacrement reçu revit, c'est-à-dire produit la grâce. Cela est vrai des sacrements qui impriment un caractère, comme l'avait noté saint Augustin à propos du baptême ; car ces sacrements ne peuvent être réitérés. La grâce qu'ils confèrent, étant nécessaire à l'obtention de leurs fins, devient une réalité vivante, aussitôt que disparaît l'obstacle (1). On en peut dire autant, pour une raison analogue, du mariage et de l'extrême-onction ; car le mariage ne peut être réitéré tant que vivent les deux époux, et l'usage veut que, dans la même maladie et le même danger de mort, on ne renouvelle pas l'extrême-onction ; la grâce que ces deux sacrements sont destinés à produire ne vit ou ne s'applique que lorsque les sujets, mal disposés au moment de leur réception, écartent l'obstacle. Quant à la pénitence et à la communion, la réviviscence paraît chose difficile à établir.

Mais pour qu'il y ait réviviscence, l'obstacle doit disparaître. Si le sujet reçoit un sacrement avec la conviction qu'il est mal disposé, il commet un sacrilège et augmente sa culpabilité. Dans ce cas, la contrition parfaite ou l'attrition jointe à l'absolution est absolument requise pour permettre au sacrement reçu, le mariage, par exemple, de produire son effet

1. « Le baptême commence à avoir son efficacité pour le salut, lorsqu'une confession sincère a éloigné la faute qu'on y avait apportée, et qui ne permettait pas que le cœur fût purifié de ses péchés, tant qu'il persévérait dans sa malice ou son sacrilège. » *De bapt. cont. donat.*, I, 12. Saint Thomas cite ce texte pour établir la réviviscence du baptême. *Sum. theol.*, III, Q. LXIX, a. 10.

jusque là différé. Si, au contraire, le sujet n'a pas conscience de sa mauvaise disposition ou de l'obstacle matériel qui s'oppose en lui à la collation de la grâce, la simple attrition suffira pour faire revivre le sacrement, comme elle aurait suffi pour le recevoir avec fruit (1).

## II. Le Caractère

**I. L'erreur protestante et le Concile de Trente.** — Wiclef avait nié l'existence du caractère. Quand éclata la Réforme, les protestants regardèrent la doctrine du caractère comme complètement étrangère à l'Écriture et aux Pères, et d'invention scolastique (2). Chemnitz l'attribua à Innocent III (3). C'était oublier ou méconnaître que si cette doctrine n'est pas formellement et explicitement formulée dans l'Écriture, elle y est implicitement contenue et que certains Pères n'ont pas hésité à l'y reconnaître. C'était négliger notamment l'enseignement si net de saint Augustin (4). La célèbre querelle des rebaptisants au IIIe siècle (5), les discussions contre les donatistes à la fin du IVe et au commencement du Ve, suffisent pour montrer combien peu la théorie du caractère, systématisée au XIIIe siècle, est une

1. Cf. Suarez, *In III P* Q. LXIX, a. 10, disp. 28, sect. 4. — 2 Calvin. *Antidotum conc. Trid.*, ad sess. VII, can. 9; Luther, *De captivitate babyl.*, *de sacramento ordinis*. — 3. *Examen conc. Trid.*, P. II, in can. 9, sess. VII. — 4. Les protestants libéraux de nos jours n'ont pas commis une telle méprise. Mais si l'on en croit Harnack, *Dogmengeschiste*, 3e édit., t. III, p. 146-147, la théorie du caractère aurait été, sous la plume de saint Augustin, non l'expression de la pratique traditionnelle, mais un simple expédient de polémique pour concilier la contradiction de son système sacramentel. On va voir ce qu'il faut en penser. — 5. Voir notre article du *Dict. de Théologie : Baptême des hérétiques* (controverse relative au).

doctrine d'origine récente, une invention. A vrai dire, le pape Innocent, loin de créer un terme nouveau et d'inventer une chose nouvelle, répondait à une question précise qui supposait déjà connue et communément admise la doctrine du caractère (1). Tous les contemporains de saint Thomas étaient unanimement d'accord pour affirmer l'existence de cet effet de certains sacrements ; ce qui les divisait, c'était l'explication à donner de son mode d'impression et de sa nature précise. Conformément à la pratique traditionnelle de l'Église, le pape Eugène IV pouvait dire : « Trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme le caractère, qui est une marque spirituelle et indélébile ; c'est pour cela qu'on ne les réitère pas à la même personne. Les autres sacrements n'impriment pas ce caractère, et on peut les réitérer (2). » Le concile de Trente était donc pleinement autorisé à définir ce point de doctrine : « Si quelqu'un dit que trois sacrements, savoir : le baptême, la confirmation et l'ordre, n'impriment pas dans l'âme le caractère, c'est-à-dire un signe spirituel et indélébile, qui empêche de les réitérer, qu'il soit anathème (3). »

II. **L'enseignement du Catéchisme Romain.** — 1. *Existence du caractère.* « Le second effet des sacrements n'est pas commun à tous, il n'appartient qu'à trois d'entre eux, au baptême, à la confirmation, à l'ordre, c'est le caractère qu'ils impriment dans l'âme. Quand l'Apôtre dit : « *Celui qui nous a oints, c'est Dieu, lequel nous a marqués aussi d'un sceau et nous a donné à titre d'arrhes le Saint-Esprit dans nos cœurs* (4), » ce mot : *signavit* dési-

1. Denzinger, n. 342. *Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariæ non invenit obsistentem.* — 2. *Decretum pro Armenis* ; Denzinger, n. 590. — 3. Sess. VII, can. 9 ; Denzinger, n. 734. — 4. II *Cor.*, I, 21-22.

gne clairement un caractère, dont le propre est de marquer et de noter. »

2. *Sa nature.* « Le caractère est donc une marque imprimée dans l'âme qui ne peut plus jamais s'effacer et qui y demeure pour toujours. Saint-Augustin en parle, quand il écrit : « Est-ce que les sacrements chrétiens auront moins de force que cette marque corporelle dont le soldat est honoré ? Quand un déserteur revient, on ne lui en imprime pas une nouvelle, mais on reconnaît l'ancienne, et on l'admet. »

3. *Ses effets.* « Or le caractère produit un double effet : il nous rend apte à recevoir et à faire quelque chose de sacré, et il sert de signe distinctif. On le voit dans le baptême, qui nous met à même de recevoir les autres sacrements et distingue le fidèle des païens qui n'ont pas la foi. On le voit de même dans la confirmation et l'ordre : l'une nous arme et nous munit comme des soldats de Jésus-Christ pour confesser et défendre publiquement son nom, et pour combattre, soit l'ennemi qui est au dedans de nous, soit les esprits mauvais qui sont dans l'air ; en même temps elle nous distingue des nouveaux baptisés, qui ne sont que des enfants nouvellement nés ; l'autre donne le double pouvoir de produire et d'administrer les sacrements et distingue ceux qui ont reçu ce pouvoir du reste des fidèles. Il faut donc retenir cette règle de l'Eglise catholique qui nous apprend que ces trois sacrements impriment un caractère et qu'ils ne doivent jamais être réitérés (1). »

## III. Justification de cet enseignement.

— C'est à l'Ecriture et aux Pères qu'il faut demander la justification d'un tel enseignement ; à défaut d'une doctrine formellement fixée dès les origines, c'est la vie et la pratique de l'Eglise primitive qu'il faut consulter ; c'est ce fait capital de la non-réitération du baptême, de la confirmation et de l'ordre, con-

1. *Cat. Rom.*, II, *De sacr.*, n. 29-31.

férés dans l'Eglise catholique, qu'il faut mettre en lumière, car il implique la foi implicite à la production d'un effet définitif et permanent de ces trois sacrements. Loin donc d'inventer une doctrine nouvelle, saint Augustin la dégage, l'expose, la fait valoir. Et si, après lui, faute d'une décision officielle, elle n'a pas été universellement retenue, comme on ne le voit que trop, dans le haut moyen âge, au sujet de l'ordre, elle n'en est pas moins l'écho authentique de la foi traditionnelle ; et le XIII[e] siècle n'a fait que la mettre en pleine lumière. Les théologiens d'alors ont cherché en outre à déterminer la nature du caractère sacramentel.

1. *D'après l'Ecriture.* Le Nouveau Testament ne dit pas en termes formels que trois sacrements impriment dans l'âme un caractère ineffaçable. Le dit-il en termes équivalents ? Ou, du moins, permet-il de le conclure légitimement ? Saint Paul écrit aux Corinthiens : « Celui qui nous a oints c'est Dieu, *lequel nous a aussi marqués d'un sceau* et nous a donné, à titre d'arrhes, le Saint-Esprit dans nos cœurs (1). » L'Apôtre distingue ainsi l'onction de Dieu, le Saint-Esprit et ce qu'il appelle l'impression d'un sceau, la σφραγίς, du verbe σφραγίζειν. Cette marque, qui se distingue de l'onction et du Saint-Esprit, est un don spirituel qui peut bien s'appeler le caractère. C'est le même terme que saint Paul emploie par deux fois dans son Epître aux Ephésiens : « C'est en lui (en Jésus-Christ) *que vous avez été marqués du sceau du Saint-Esprit* (2) ; » « n'attristez pas le Saint-Esprit par lequel *vous avez été marqués d'un sceau* pour le jour de la rédemption (3). » Ces textes, il est vrai, peuvent recevoir une autre interprétation que celle du caractère et, de fait, ils

1. II *Cor.*, I, 21-22. — 2. *Eph.*, I. 13. — 3. *Eph.*, IV, 30.

ont été interprétés différemment. Mais certains Pères et de nombreux théologiens les ont entendus du caractère sacramentel. C'est le cas de saint Ambroise (1) et de saint Chrysostome (2), c'est aussi celui de saint Thomas (3) ; et nous venons de voir que le *Catéchisme Romain* s'autorise du texte de l'Epître aux Corinthiens pour justifier la doctrine du caractère. On peut donc croire que le sceau, dont parle saint Paul, est en connexion étroite avec le baptême et la confirmation. Comment l'ont entendu les premiers Pères ?

2. La σφραγίς, le *signaculum* ou *sceau*. Les Pères apostoliques se servent du mot σφραγίς pour désigner le baptême et ses effets (4), mais sans distinguer, parmi ces effets, la grâce du caractère baptismal. Clément d'Alexandrie appelle le baptême *le sceau du Seigneur* (5), et simplement σφραγίς la confirmation (6). C'est le *signaculum* dont parlent plus tard Tertullien (7) et saint Cyprien (8). Mais le sens précis à attacher à ces termes reste flottant, car on s'en sert aussi bien pour désigner ce qui peut être perdu par le péché que ce qui reste indélébile; c'est pourquoi on recommande de ne pas violer ce sceau, de ne bas le briser. La distinction entre la grâce qui peut se perdre et le caractère qui ne se perd pas n'est pas tranchée, mais elle ne tardera guère à se dégager.

Au IVe siècle, le langage théologique se précise un

1. *De Spir. S.* I, VI, 79 ; *Patr. lat.* t. XVI, col. 723. — 2. *In Eph.*, homil., II, 1 ; *Patr. gr.*, t. LXII, col. 18. — 3. *Sum. theol.*, III. Q. LXXIII. a. 1. — 4 Ce mot de σφραγίς se trouve dans le *Pasteur* d'Hermas. *Simil.*. IX. 16 ; dans la *Secunda Clementis*. VII, VIII, Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 153, 155, dans les *Acta Thomæ*, les *Acta Philippi*. l'inscription d'Abercius. — 5. *Qui dives salvetur*, 42. — 6. *Strom.*, II, 3. — 7. *De spect.*, XXIV ; *de bapt.*, 6, 13 ; *de res. car.*, 8. — 8. *Epist.*, LXXIII, 9.

peu plus sur ce point ; les expressions qu'on emploie ne laissent plus le moindre doute. En Orient, les Pères mentionnent la σφραγίς sacrée, céleste, divine et indélébile. Cyrille de Jérusalem distingue nettement le sceau baptismal du sceau de la confirmation. Il appelle ce dernier *le sceau de la communication du Saint-Esprit* (1), tandis qu'il désigne le baptême par ces mots : *sceau mystique* (2), *sceau de l'eau* (3). Le sceau baptismal s'imprime dans l'âme pendant que l'eau lave le corps (4), au moment même du baptême (5), dans le baptême même (6). Au contraire, le sceau de la confirmation s'imprime *après* le baptême (7), lorsque le front est oint du saint chrême (8). A quoi sert ce sceau baptismal sinon à marquer que nous appartenons à Dieu, à nous faire reconnaître des anges et à mettre en fuite les démons (9) ? C'est à la fois un titre de propriété, une garantie de protection. C'est aussi le signe distinctif des soldats du Christ (10), qui nous marque dans l'âme comme la circoncision marquait les juifs dans le corps (11). La circoncision juive a duré jusqu'à la grande circoncision, c'est-à-dire jusqu'au baptême, qui nous marque du sceau de Dieu (12). L'onction chrismale imprime un autre sceau, comme le dit saint Cyrille ; le chrême est le sceau des engagements (13). Sérapion de Thmuis, dans le recueil de prières qu'on a retrouvé, a une formule

1. *Cat.*, XVIII, 33 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1056. — 2. *Cat.*, I, 2 ; col. 372. — 3. *Cat.*, III, 4 ; col. 432. — 4. *Cat.*, III, 4 ; col. 429. — 5. *Cat.*, IV, 16 ; col. 476. — 6. *Cat.*, XVI, 24 ; col. 952. — 7. *Cat.*, XVIII, 33 ; col. 1056. — 8. *Cat.*, XXII, 7 ; col. 1101. — 9. *Cat.*, I, 3 ; col. 373. — 10. Chrysostome, *In II Cor.*, homil., III, 7 ; *Patr. gr.*, t. LXI, col. 418. — 11. Chrysostome, *In Eph.*, homil., II, 2 ; t. LXII, col. 18. — 12. Epiphane, *Haer.*, VIII, 5 ; *Patr. gr.*, t. XLI, col. 213. — 13. *Constitutiones apost.*, VII, XXII, 2.

pour la bénédiction du chrême, où l'on demande que les baptisés qui recevront l'onction chrismale deviennent participants du don du Saint-Esprit et que, confirmés par ce sceau, ils deviennent inviolables et fermes dans la foi (1),

On le voit, le sceau baptismal et le sceau de la confirmation sont nettement distingués chez les Pères grecs du IVe siècle. Saint Cyrille de Jérusalem, en parlant de celui du baptême dans sa procatéchèse, le déclare indissoluble (2) et indélébile (3) ; il le compare du reste à la marque des brebis (4) et des soldats (5). Mais au lieu d'affirmer que quiconque reçoit le baptême reçoit par là même ce signe, il semble en faire dépendre l'impression des bonnes dispositions qu'on apporte. Car, dit-il, Dieu ne donne pas les choses saintes aux chiens ; mais là où il découvre une conscience probe, là il imprime son sceau salutaire et admirable (6). Par suite, un sujet indigne ne recevrait pas plus le sceau que la grâce. C'est encore la distinction entre le caractère et la grâce qui fait défaut dans la détermination des effets du baptême ; mais saint Augustin va l'établir aussi nettement que possible.

Les Pères grecs parlent beaucoup moins du caractère sacerdotal. « L'enseignement le plus saillant est exposé par saint Grégoire de Nysse (7). Le saint docteur compare la consécration sacerdotale à la bénédiction de l'eau baptismale, à la consécration des autels sur lesquels on célèbre l'eucharistie, et à la consécration de l'eucharistie elle-même. Ces diverses consécrations modifient les objets qu'elles atteignent, les séparent du profane et les sanctifient. L'ordina-

1. Euchologe de Sérapion, XXV, 2. — 2. *Procat.*, 16 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 360. — 3. *Ibid.*, 17 ; col. 365. — 4. *Cat.* I, 2 ; col. 372. — 5. *Cat.*, I, 3 ; col. 373. — 6. *Ibid.*, col. 373. — 7. *In baptismum Christi*, *Patr. gr.*, t. XLVI, col. 581.

tion opère quelque chose d'analogue. Elle sépare l'élu des laïques, le place au rang des chefs ecclésiastiques et le rend capable de célébrer les mystères chrétiens... Cette description des effets de la consécration sacerdotale convient tout à fait au caractère de l'ordination. Elle est l'anneau traditionnel, qui rattache la doctrine augustinienne à toute l'antiquité que résume l'évêque de Nysse (1). »

3. *La controverse baptismale et le caractère.* — Le baptême ne se donne qu'une fois, il ne peut pas être réitéré : tel fut, dès l'origine, le principe en vigueur dans la pratique ecclésiastique. Personne, parmi les catholiques, ne songea à y contrevenir. Et lorsque, au IIIe siècle, éclata la célèbre controverse relative au baptême des hérétiques, cette loi primitive et constante de l'Eglise ne fut pas mise en question. D'un côté, le pape Etienne, tenant pour valide le baptême conféré par les hérétiques, estimait avec raison que Cyprien de Carthage et Firmilien de Césarée avaient tort de soumettre au baptême ceux qui avaient été baptisés dans l'hérésie ; car, à ses yeux, c'était là une véritable réitération du baptême. D'un autre côté, Cyprien et Firmilien, le tenant pour invalide, ce en quoi ils s'abusaient, crurent devoir baptiser ceux qui avaient reçu le baptême de la main des hérétiques ; pratique fausse, mais qui laissait en dehors du débat la question nullement controversée de la non-réitération ; aussi se flattaient-ils, non pas de réitérer le baptême, mais simplement de le conférer. *Semel abluit*, avait dit Tertullien (2) ; Cyprien et Firmilien alléguaient le *unum baptisma* de l'Epître aux Ephésiens (3), pour prétendre que ce baptême unique ne pouvait se trouver que dans l'Eglise

1. Pourrat, *La théol. test.*, p. 203-204. — 2. *De bapt.*, 15; *Patr. lat.*, t. I, col. 1217. — 3. *Eph.*, IV, 5.

catholique, et ils restaient assurés que ce sacrement ne peut pas se réitérer.

Quand, plus tard, les donatistes, trompés sur les conditions de la validité du baptême, reprirent pour leur compte la pratique de saint Cyprien, saint Optat leur disait : rebaptiser, c'est laver de nouveau ; c'est donc aller contre la parole formelle de Jésus-Christ : *Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet* (1), et mépriser la discipline en vigueur (2). Qu'est-ce qui est plus coupable, de ne pas baptiser du tout ou de rebaptiser, demandait Augustin, et il répondait : Il est difficile de se prononcer (3). Mais évidemment la réitération du baptême passait pour un attentat sacrilège, énergiquement réprouvé par les *Canons apostoliques* (4).

D'où venait donc un tel usage ? Uniquement de ce que le baptême était regardé comme agissant une fois pour toutes, autrement dit de ce qu'il laissait une marque indélébile. La pratique de l'Eglise impliquait ainsi la foi à l'existence du caractère. Augustin va trouver le nœud de la solution et formuler clairement la théorie du caractère, jusque là à l'état implicite.

4. *La doctrine augustinienne.* Dans sa controverse avec les donatistes, l'évêque d'Hippone défend la pratique ecclésiastique de la non-réitération du baptême et de l'ordre et la légitime à cause de l'effet particulier que produisent ces sacrements. La question à résoudre était celle-ci : ces sacrements, dans certaines conditions, peuvent-ils être validement conférés même par des ministres hérétiques, et être validement reçus même par des hérétiques et des

1. *Joan*, XIII, 10. — 2. *De schism. donat.*, IV, 4 ; V, 3 ; *Pat. lat.*, t. XI, col. 1032, 1050. — 3. *De bapt. cont. donat.*, II, 19, 19 ; *Pat. lat.*, t. XLIII, col. 183. — 4. Can. 47 ; Hardouin, t. I, col. 38.

pécheurs? Oui, répond-il; mais le sacrement ainsi donné et reçu ne remet pas les péchés et ne confère pas la grâce; il n'obtient ce résultat que lorsque le baptisé ou l'ordonné se convertit et est reçu dans l'unité par le rite de la réconciliation. Que produit donc alors le sacrement? Il imprime une marque indélébile: le caractère. Rien n'est plus clair que cette distinction: elle résout pleinement la difficulté, dans laquelle les rebaptisants et les donatistes s'étaient fourvoyés (1). Augustin distingue la grâce et le caractère; ce dernier terme est de lui. Pour expliquer ce second effet, il reprend et développe les comparaisons déjà employées. Dans le baptême, dit-il, le Saint-Esprit produit un effet distinct et indépendant de la grâce sanctifiante, un effet que Simon le magicien a conservé (2), et que les hérétiques reçoivent (3). En raison de cet effet, le baptême est ineffaçable, comme la marque du soldat qui fait reconnaître les déserteurs (4), qui persiste même

1. « Utrumque sacramentum est (baptismus et ordo), et quadam consecratione utrumque homini datur: illud, cum baptizatur; istud, cum ordinatur; ideoque in catholica (Ecclesia) utrumque non licet iterari. » *Cont. Parmen.*, II, XIII, 28; *Patr. lat.*, t. XLIII, col. 70; cf. *Epist.*, XCVIII, 5; t. XXXIII, col. 362. — « Quemadmodum Spiritum Sanctum, sicut habent filii dilecti, non habent filii maligni, *et tamen baptismum habent,* sic et Ecclesiam, sicut habent catholici, non habent hæretici, *et tamen baptismum habent.* Nam Spiritus Sanctus disciplinæ fugiet fictum, *nec tamen eum fugiet baptismus. Itaque sicut potest baptisma esse, et unde se aufert Spiritus Sanctus, ita potest esse baptisma ubi non est Ecclesia. Induant homines Christum, aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitæ santificationem, atque illud primum et bonis et malis potest esse commune, hoc autem alterum proprium et bonorum et piorum.* » *De bapt.*, V, XXIII, 33; t. XLIII, col. 193. — 2. *De bapt. cont. donat.*, III, XVI, 21, col. 149. — 3. *Ibid.*, V, XXIV, 34, col. 193-194. — 4. *In Ps.* XXXIX, 1; t. XXXVI, col. 433.

chez les apostats. C'est le sceau royal des pièces de monnaie qui reste partout marqué, chez les ennemis et les étrangers (1). Ce n'est pas un signe extérieur et visible, mais intérieur, réellement produit dans l'âme par une sorte de consécration (2) ; et cette consécration, opérée au nom de la Trinité, fait que les baptisés appartiennent à Dieu ; elle introduit dans le troupeau du Seigneur, et le chrétien en demeure marqué tout comme la brebis porte la marque du propriétaire auquel elle appartient (3).

Sans approfondir la notion de caractère, Augustin en proclame l'existence et en indique suffisamment la nature, en vue des deux sacrements du baptême et de l'ordre, qui formaient la matière du litige avec les donatistes. Il prend ce mot, tantôt au sens passif de marque imprimée, d'effet du sacrement, tantôt au sens actif pour désigner le sacrement qui le confère, sans distinguer, comme on le fera plus tard, le caractère du rite, comme on distingue l'effet de sa cause. En outre, il ne l'applique pas à la confirmation, sans doute parce que ce sacrement était à l'arrière plan de la controverse donatiste. Mais la théorie qu'il a esquissée s'applique aussi bien à ce dernier sacrement. Avant de triompher définitivement dans l'enseignement catholique, elle va subir une éclipse pendant le haut moyen âge, relativement au sacrement de l'ordre.

5. *Les réordinations dans le haut moyen âge.* Grâce à l'état imparfait de la théologie sacramentaire, et faute d'une doctrine précise sur le caractère, il y eut des réordinations pendant les cinq premiers siècles :

1. *Serm.*, VIII, 2 ; t. XLVI, col. 839 ; *Serm. ad pleb. Cæsar.*, 4 ; t. XLIII, col. 693 ; *Cont. epist. Parmen.*, II, 13, 29, 32 ; t. XLIII. col. 72-73 — 2. *Cont. epist. Parmen.*, II, 28 ; col. 70. — 3. *Serm. ad pleb. Cæsar.*, 4.

elles avaient uniquement pour objet les clercs ordonnés dans l'hérésie. Mais, sur ce point comme sur le baptême, saint Augustin avait montré la validité des ordinations faites en dehors de l'Eglise; d'où la nécessité pratique de les reconnaître pour telles et d'accepter, dans des conditions déterminées, les clercs consacrés validement dans l'hérésie à l'exercice de leur ordre. Dans le haut moyen âge, au contraire, et jusqu'au XIIe siècle, on en vint parfois à réitérer des ordinations faites par des catholiques, sous prétexte qu'elles étaient nulles. C'était oublier trop facilement la doctrine augustinienne sur la validité des sacrements, indépendante de l'état moral du ministre, et sur l'impression du caractère, effet toujours obtenu dans l'administration de l'ordre, même quand le sujet met un obstacle à l'infusion de la grâce. La doctrine de saint Augustin eut pourtant ses défenseurs énergiques; mais elle n'avait pas encore rallié l'unanimité des suffrages. L'erreur commise roulait seulement sur les conditions de validité, mais il restait entendu et admis de tous, même à cette époque, que l'ordre validement conféré et reçu ne doit pas être réitéré (1).

6. *Au XIIIe siècle*. Dès le début du XIIIe siècle, la théorie du caractère, pleinement conforme à l'enseignement augustinien, allait être systématisée par Alexandre de Halès. Déjà Innocent III avait exposé une doctrine précise sur le caractère baptismal; Grégoire IX mentionnait le caractère sacerdotal; et le moine anglais, cherchant à se rendre compte de la nature du caractère, de la catégorie d'être à laquelle il appartient et des relations qu'il établit entre le

1. Il a déjà été question des réordinations, et nous aurons encore à y revenir.

Christ et le fidèle, prépara la voie à saint Thomas.

Le Docteur angélique se demande d'abord si les sacrements impriment dans l'âme un caractère, et il répond : Nos sacrements ont une double fin. Ils sont destinés à guérir du péché et aussi à donner à l'âme la perfection convenable pour tout ce qui tient au culte de Dieu. Or, toutes les fois que l'on confie à quelqu'un une fonction déterminée, il est d'usage de le revêtir d'insignes qui s'y rapportent. Donc, puisque les sacrements consacrent les hommes pour quelque chose de spirituel concernant le culte de Dieu, ils doivent imprimer dans l'âme la marque d'un caractère spirituel (1).

Mais où réside ce caractère ? est-ce une puissance spirituelle ? est-il dans l'essence de l'âme ou dans l'une de ses facultés ? Il y a trois choses dans l'âme, observe saint Thomas, la puissance, l'habitude, la passion. Or, le caractère n'est pas une passion, car la passion passe et le caractère reste ; il n'est pas davantage une habitude, car une habitude ne peut servir indifféremment pour le bien et pour le mal, au lieu que le caractère se plie aux deux, puisque les uns en font un bon et les autres un mauvais usage. Reste donc que le caractère est une puissance, une puissance passive pour recevoir les sacrements, une puissance active pour les administrer. Mais cette puissance spirituelle est instrumentale, de même que la vertu attachée aux sacrements ; et par suite, de même que la vertu attachée aux sacrements n'est pas par elle-même, mais par réduction, dans un genre, parce que son être est transitoire et incomplet, de même le caractère ne peut pas être proprement dans un genre ou dans une espèce, mais rentre dans la seconde espèce de la qualité,

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIII, a. 1.

c'est-à-dire dans la puissance (1). Grâce à lui, le ministre *peut* administrer les sacrements, et le sujet *peut* les recevoir.

Le culte divin, auquel rend apte le caractère, se compose d'actes déterminés. Or, de même que l'essence est ordonnée à *l'être*, de même les puissances de l'âme ont pour fin propre des actes. Le caractère ne réside donc pas dans l'essence de l'âme, comme dans son sujet, mais bien dans sa puissance (2). Disposant au culte divin, qui est une sorte de profession de foi extérieure, il doit résider dans l'intelligence ou faculté de connaissance, là même où réside la foi (3). De plus, il met l'homme en relation étroite avec Jésus-Christ, il le marque d'un sceau dans un but déterminé. Le fidèle est destiné premièrement et principalement à la possession de la gloire, et, dans ce but, il reçoit la grâce ; mais il est destiné aussi à recevoir et à administrer aux autres les choses du culte de Dieu, et c'est là le but principal du caractère sacramentel. Mais tout rite de la religion chrétienne est un écoulement du sacerdoce de Jésus-Christ. Le caractère sacramentel est donc le caractère spécial de Jésus-Christ, et, grâce à lui, les chrétiens participent au sacerdoce du Christ lui-même (4), les simples fidèles passivement, les prêtres activement. Et, par une conséquence nécessaire, Dieu accorde à ceux qui sont revêtus du caractère les grâces dont ils ont besoin pour s'acquitter dignement de leurs fonctions.

Enfin le caractère est indélébile : le péché lui-même ne l'efface pas. Mais subsistera-t-il pendant l'éternité ? Ce dernier point n'a pas été défini par l'Eglise,

1. *Sum theol.*, III, Q. LXIII, a. 2. — 2. *Ibid.*, a. 4. — 3. *Ibid.*, a. 4, ad. 3. — 4. *Ibid.*, a. 3.

mais résolu affirmativement par saint Thomas et admis par les théologiens. Saint Cyrille de Jérusalem le déclare indélébile pour les siècles (1), et saint Thomas dit : Quoique le culte extérieur ne persiste pas après cette vie, la fin du culte n'en persiste pas moins. Donc, après cette vie, le caractère reste, chez les bons pour leur glorification, chez les mauvais pour leur flétrissure, de même qu'après le combat les vainqueurs conservent leur marque militaire comme un titre d'honneur, et les vaincus comme un déshonneur (2). On en peut donner pour raison, ajoute-t-il, la permanence éternelle du sacerdoce de Jésus-Christ ; le caractère qui dérive de ce sacerdoce est permanent comme lui (3).

Tous les sacrements n'impriment pas le caractère. Ils remédient au péché et ordonnent au culte divin. Tous sont un remède du péché par là même qu'ils confèrent la grâce, mais tous n'ont pas pour fin directe le culte. La pénitence, par exemple, qui efface les péchés, ne donne rien de nouveau qui concerne le culte divin, mais elle rétablit l'homme dans l'état de grâce. Or, un sacrement fait partie du culte divin, ou par le mode de l'action, ou par le mode de l'agent, ou par le mode du sujet. C'est par le mode de l'action que l'eucharistie entre dans le culte divin ; car c'est elle principalement qui constitue ce culte, puisqu'elle est le sacrifice de l'Eglise ; elle n'imprime pourtant pas un caractère, parce qu'elle ne dispose nullement à faire ou à recevoir ultérieurement quelque chose par les sacrements, ce sacrement étant plutôt lui-même la fin et la consommation de tous les autres. L'eucharistie contient néanmoins Jésus-Christ, qui ne porte pas de

1. *Procat.*, 17 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 365. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXIII, a. 5, ad 3. — 3. *Ibid.*, a. 5.

caractère, mais qui possède le sacerdoce dans toute sa plénitude. L'ordre concerne l'agent des sacrements, parce qu'il consacre des hommes afin qu'ils puissent administrer les sacrements aux autres. Le baptême concerne le sujet, parce qu'il donne à l'homme le pouvoir de recevoir les autres sacrements. Et la confirmation a, sous quelque rapport, la même fin. Ce sont donc ces trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, qui impriment le caractère (1).

7. *Conclusion.* — Saint Thomas, dans la question du caractère, n'a donc pas innové, mais il a cherché à mieux déterminer sa nature, à mieux préciser les relations dont il est le fondement et à indiquer les effets qu'il produit. Tout son enseignement n'a pas été défini par l'Eglise comme un dogme de foi, mais il conserve une grande autorité, dont on trouve un écho dans le *Catéchisme Romain*. Il ouvre surtout de belles perspectives sur les ressemblances et les relations fondées par le caractère entre l'homme et Notre Seigneur.

Comme effet des sacrements, le caractère se distingue de la grâce sanctifiante ; il peut être reçu seul, quand le sujet oppose un obstacle quelconque à l'infusion de la grâce, et constitue un titre permanent à la réviviscence du sacrement et de la grâce sacramentelle. Il ne sanctifie pas à vrai dire, mais il constitue, dans l'ordre surnaturel, une perfection intrinsèque de l'homme, une marque spirituelle qui atteste que l'âme est la propriété spéciale de Dieu, qu'elle a avec Jésus-Christ une ressemblance et une union plus étroite, et que l'homme baptisé, confirmé, ordonné, est de la race sacerdotale et royale. A la différence de la grâce, il ne peut

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIII, a. 6.

ni augmenter, ni diminuer, il persiste malgré tout, tandis que la grâce peut s'accroître indéfiniment, comme aussi elle peut disparaître par un péché mortel. Sans grâce, pas de sanctification ici-bas, pas de gloire là-haut. En persévérant par delà cette vie, le caractère reste un signe distinctif, dans lequel les bienheureux trouveront une gloire accidentelle et les damnés une honte et une humiliation particulières. C'est là un motif puissant pour le faire apprécier, aimer, respecter. « Les membres de la société chrétienne, qui se reconnaissent ici-bas aux signes sacramentels, se reconnaîtront éternellement dans un monde où il n'y aura pas de sacrements. Quoi que fassent les pécheurs pour s'assurer, par les longs mépris de l'impénitence, l'oubli de leur passé religieux, ce passé revivra dans le redoutable éclat d'un signe que rien ne peut effacer : ce signe, c'est le caractère sacramentel (1). »

Mais, ici-bas, si on savait le comprendre et y conformer sa conduite, comme on entourerait d'une barrière sacrée le chiffre de Jésus-Christ, imprimé dans l'âme ! Comme on répudierait tout acte capable de le ternir, de le défigurer, de l'outrager ! Ceux qui ont vraiment la conscience d'être au Christ, de lui appartenir à tant de titres, se font un honneur et une gloire de faire briller, par le sacrifice et la vertu, le caractère qu'ils portent. Il en est tant d'autres qui l'oublient ! « Le caractère sacramentel est une puissance, et nous le laissons dormir dans l'inaction, lors même que les lois de Dieu et de l'Eglise nous font une obligation de nous en servir. D'autant plus coupables en cela que nous comprenons fort bien la logique pratique du caractère, là où Dieu l'a mis dans sa plénitude. Quand nous voyons

1. Monsabré, *Conf. de Notre-Dame, Conf.*, LXIII<sup>e</sup>.

un prêtre oublier sa consécration, trahir son ministère, se désintéresser de toutes les choses sacrées, ne plus les donner à personne, se mêler à nos affaires, devenir un vulgaire bourgeois, et tuer ainsi la considération qui s'attache aux grandes vocations, nous n'avons pas assez de mépris pour stigmatiser sa déchéance. Ne méprisez pas tant, si vous voulez n'être pas contraints à vous mépriser vous-mêmes ; car, vous aussi, vous êtes prêtres, puisque le caractère sacramentel est une participation à la puissance sacerdotale du Christ. Vous êtes prêtres pour recevoir les choses sacrées, mais combien, parmi vous, ne savent plus, depuis longtemps, s'ouvrir à la vertu des sacrements, cette crue divine plus féconde en nos âmes que les crues du Nil sur les rivages égyptiens !... Vous êtes prêtres pour rendre hommage aux choses sacrées par le témoignage public et les héroïques combats de votre foi. Mais combien, parmi vous, dont la langue est muette et dont la vie, presque païenne, n'est qu'une longue protestation contre la vérité et la sainteté du christianisme !... Combien chez qui les caractères sacramentels ne sont plus que des puissances vides et inefficaces (1) ! »

1. **Le caractère sacramentel et les degrés hiérarchiques.** — « Le mot hiérarchie s'emploie souvent en un sens large pour désigner l'Église entière, en la représentant comme le royaume de Dieu, royaume surnaturel, gouverné et ordonné dans la sainteté. En ce sens, on peut dire que le caractère sacramentel est le fondement des divers degrés hiérarchiques ou des différents états dans l'Église. Ces différents degrés ou états sont au nombre de trois dans le royaume de Dieu ; ils correspondent aux trois fonctions du Christ, Roi, Docteur et

1. *Ibid.*

Prêtre, et leurs actes, dans leur ensemble, portent en eux-mêmes une empreinte, un sceau hiérarchique, c'est-à-dire sacré ou sacerdotal, en tant qu'ils ont pour but la glorification du nom de Dieu et la sanctification de l'homme. L'alliance et l'union sacramentelle entre les fidèles et Jésus-Christ, comme chef et principe de la vie pour le corps mystique de l'Église, se fait donc de trois manières diverses, et pour ainsi dire par trois degrés. — Par le caractère baptismal, l'homme devient simplement membre du corps mystique du Christ et de sa famille ; il est apte, il a droit à puiser aux sources sacramentelles de la grâce et du salut établies dans l'Église. — Par le caractère de la confirmation, le fidèle baptisé est sacré soldat et champion de la foi, dont Jésus-Christ est l'auteur et le consommateur. — Enfin, par le caractère de l'ordre, l'ordinand devient, en un sens tout spécial, le serviteur de Jésus-Christ, le dispensateur autorisé des mystères divins dans le sanctuaire de l'éternel grand prêtre. Ainsi ces trois états, ces trois degrés dans l'Église sont et demeurent distincts par le caractère sacramentel, en tant que ce caractère établit les fidèles dans un rapport différent avec Jésus-Christ ; et, par suite, relativement au culte chrétien, ce même caractère les rend aptes, les appelle et les oblige à des fonctions différentes. Le culte public, auquel le fidèle est consacré par le caractère sacramentel, a dans la foi non seulement son principe vital, mais encore une expression et une manifestation. Ces trois caractères peuvent, dès lors, être envisagés et expliqués au point de vue de leurs rapports avec les trois états ou stades de la foi : la foi dans son commencement, *fides genita*, la foi dans son progrès, *fides roborata*, la foi dans sa perfection, *fides consummata*. » Ghir, *Les Sacrements*, trad. franç., Paris, 1900, t, I. p. 142-143.

2. **Le caractère sacramentel, physionomie et puissance.** — « D'où nous vient-il ? Du caractère éternel, dit saint Thomas, c'est-à-dire de Celui qui est éternellement dans les cieux la ressemblance infinie de l'infini, l'image subtantielle du Père qui l'engendre, et, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie de Dieu : le

Verbe. C'est Lui, Lui, le plus grand des artistes, puisqu'il les inspire tous ; Lui, le plus puissant des moteurs ; Lui, la plus vive des forces ; c'est Lui qui, plus vigoureusement que l'acide dans les métaux, mord dans notre âme pour y graver son chiffre et configurer, par voie d'image et de ressemblance, notre trinité créée à la Trinité créatrice et régénératrice.

« Déjà, l'acte créateur nous configure à notre divin principe : l'activité libre, l'intelligence, l'amour, sont la ressemblance de Dieu imprimée dans nos âmes par le Verbe. Mais sous la pénétrante action du caractère éternel, travaillant à nous communiquer une nouvelle vie, de nouveaux traits s'ajoutent à ceux de la nature et donnent à chaque chrétien une physionomie nouvelle qui le rapproche davantage du type trinitaire et le fait mieux reconnaître comme son œuvre. C'est une sorte de photographie surnaturelle, que font éclore la vive lumière et les chaudes ardeurs du soleil des âmes, dans la matière sacrée que l'Église répand sur nous. La matière passe, l'image reste et nous distingue mystiquement du reste de l'humanité, mieux que la noblesse des traits et certaines originalités de formes ne distinguent, du reste des peuples, les familles historiques. Grâce à notre caractère surnaturel, le monde saura éternellement qu'après avoir reçu l'existence et la vie du Dieu-Un, dont notre être d'emprunt et nos perfections bornées révèlent l'être nécessaire et les perfections infinies, nous avons été engendrés à nouveau par le Dieu-Trinité, dont notre physionomie surnaturelle est l'indélébile ressemblance.

« Le caractère sacramentel est donc une physionomie, mais cette physionomie ne nous est pas donnée uniquement comme signe distinctif, elle est la révélation d'une puissance : puissance toute spirituelle qui nous ordonne perfectivement : au culte divin, selon les coutumes sacrées de la vie chrétienne. Ce qui veut dire que l'homme chrétien est appelé à accomplir des actes qui ne conviennent qu'à lui et que, pour accomplir ces actes, les sacrements lui confèrent une puissance, droit radical, auquel Dieu vient en aide quand, de la puissance, il faut passer

à l'action. Ce droit, dit saint Thomas, est une dérivation du droit sacerdotal de Jésus-Christ... Si personne ne remplace Jésus-Christ, tous sont appelés à la participation de son sublime ministère, comme tous sont appelés à la participation de sa perfection. Il a fait de nous, dit l'Apôtre, une race choisie, une nation sainte. Le caractère sacramentel, physionomie divine, est le signe indélébile de notre élection ; et, lors même que nous avons perdu la grâce qui nous sanctifie, il atteste encore que nous sommes destinés à la sainteté. Mais, il y a plus, le Christ a fait de nous un royal sacerdoce, et c'est par le caractère sacramentel qu'il écoule en nous sa puissance sacerdotale.

« Ne voyez-vous pas, avec moi, trois choses dans le sacerdoce du Christ ? Centre du mouvement religieux, qui unit le ciel à la terre, il reçoit de Dieu et de l'humanité toutes les choses sacrées ; il en est le témoin le plus éloquent et le plus puissant défenseur ; il les donne avec une souveraine autorité et une libéralité infinie. Or, à ces trois choses nous devons participer. Mais, pour chacune d'elles, pour recevoir les choses sacrées, pour en être le témoin et le défenseur, pour les donner, il faut une puissance. Qu'à cela ne tienne. Trois sacrements : le baptême, la confirmation, l'ordre, nous impriment un caractère et nous configurent ainsi à notre Grand Prêtre, par la communication progressive de son pouvoir sacerdotal. » Monsabré, *Conférence* LXIII^e^.



# Leçon XXI[e]
# Les Sacrements

I. *Auteur.* — II. *Ministre.* — III. *Sujet.*

Encore trois questions à examiner avant d'achever la matière des sacrements en général : Qui les a institués ? Quel est le rôle du ministre dans leur collation et celui du sujet dans leur réception ? Ces questions résolues, ils ne restera plus qu'à étudier, l'un après l'autre, chacun de nos sept rites sacramentels (1).

## I. L'auteur des Sacrements

I. Jésus-Christ seul est l'auteur des sacrements. — 1. *C'est un dogme de foi.* — En droit, un rite sensible ne peut avoir été choisi pour signifier la grâce sanctifiante et pour la communiquer que par l'auteur même de la grâce, c'est-à-dire par Dieu. C'est à Dieu seul qu'appartient une telle autorité ; seul il peut par lui-même et par sa propre vertu produire la grâce et le caractère, ces deux effets des sacrements ; seul il peut attribuer la collation de ces effets à l'emploi de certains signes déterminés par lui ; et c'est là un privilège incommunicable à toute créature, même à l'humanité de Jésus-Christ. Pourtant, comme nous le verrons, une part prépondé-

1. Pour la bibliographie, voir l'Introduction, p. 6-7.

rante appartient à l'humanité du Sauveur, et une part secondaire au ministre, dans l'efficacité et l'administration des sacrements. En fait, c'est Jésus-Christ qui a institué les sacrements. C'est lui, en tant que Dieu et en vertu de sa toute-puissance divine, qui a choisi et fixé les rites collateurs de la grâce.

Tel ne fut pas l'avis des protestants, à l'époque de la Réforme. C'est tout au plus s'ils conservèrent deux où trois sacrements, non sans leur prêter un rôle amoindri et sans les dénaturer, mettant les autres sur le compte de l'Eglise, qui aurait innové sur ce point comme sur tant d'autres. Ils allèguaient le silence de l'Ecriture, les contradictions de la tradition, et tenaient pour non avenue la systématisation de la théologie sacramentaire, déjà vieille de trois siècles. Le concile de Trente condamna leur erreur, le 3 mars 1547, dans sa septième session, par ce célèbre canon : « Si quelqu'un dit que tous les sacrements de la loi nouvelle n'ont pas été institués par Notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème (1). »

Et le *Catéchisme Romain*, faisant écho à la définition conciliaire disait :

« Nous avons à examiner de qui nous avons reçu ces sacrés et divins mystères. Car, on n'en saurait douter, l'excellence d'un don s'accroît surtout de la dignité et de l'excellence de celui qui le fait. Or, cette question ne peut être d'une solution difficile. Car, du moment que c'est Dieu qui rend les hommes justes, et que les sacrements sont de merveilleux instruments de la justification, il est clair que nous devons reconnaître un seul et même Dieu pour être en Jésus-Christ l'auteur et de la justification et des sacrements. D'ailleurs, les sacrements possèdent une vertu et une efficacité qui pénètrent jusqu'à l'intime de

1. *Conc. Trid.*, sess. VII, *de sacr. in genere*, can. 1.

l'âme. Or, c'est le propre de la puissance de Dieu seul de descendre ainsi dans le cœur et l'esprit des hommes. Il suit de là que Dieu a établi les sacrements par Jésus-Christ, comme il est de foi certaine et constante que c'est lui qui en dispense les fruits à l'intérieur. Saint Jean nous affirme que Dieu lui-même lui a certifié cette vérité, quand il dit : « *Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit: Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint* (1). »

De nos jours, les protestants orthodoxes ne reconnaissent que deux sacrements établis par le Christ : le baptême et la cène ; mais, au point de vue de leur nature et de leur efficacité objective, ils pensent comme les premiers réformateurs. Beaucoup plus radicaux, les protestants libéraux n'en admettent aucun ; Harnack, entre autres, soutient que Jésus n'a institué d'autre culte que le culte en esprit, sans la moindre forme d'organisation sacramentelle ; c'est la conséquence forcée de son subjectivisme étroit et faux (2).

1. *Joan.*, I, 33 ; *Cat. Rom.*, II, *De sacr.* n. 21. — 2. C'est une thèse assez généralement répandue aujourd'hui parmi les protestants libéraux et les rationalistes que le développement liturgique de l'Eglise est dû à l'influence des religions helléniques, dans un but intéressé, celui du recrutement de fidèles parmi les païens. Hiérarchie et culte seraient des emprunts au paganisme, et la confirmation en particulier viendrait du culte de Mithra. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 195-207, 433. Cette thèse est absolument insoutenable pour les trois premiers siècles ; grâce à l'aversion bien connue des chrétiens pour tout ce qui touchait au paganisme, l'idée « qu'ils aient pu chercher des modèles, pour quoi que ce soit, dans les institutions qu'ils avaient en horreur, semble tout à fait inacceptable. » Mgr Duchesne, *Les origines*, p. 10, n. 2. On n'a qu'à se rappeler les attaques virulentes contre les rites païens qu'on trouve dans le *De corona*, le *De spectaculis* et le *De idololatria* d'un Tertullien, et dans la *Cohortatio ad gentes* d'un Clément d'Alexandrie. Une doctrine comme celle de l'efficacité des rites sacramentels diffère du tout au tout de

Les modernistes, distinguant arbitrairement les vues de la foi des données de l'histoire, prétendent que l'institution des sacrements par le Christ ne peut pas se justifier par l'histoire sans violenter les textes (1). « Le Catéchisme dit du concile de Trente déclare que Dieu a institué les sacrements par le Christ. Une telle façon de parler exprime bien la pensée de la tradition ; mais elle montre aussi fort clairement que cette pensée n'est point une donnée d'histoire (2). » Donc à les entendre, ce n'est là qu'un dogme de foi, bon pour la foi, mais sans attaches réelles avec les témoignages scripturaires. En est-il vraiment ainsi ? C'est ce que nous verrons en détail pour chaque sacrement.

2. *Données scripturaires.* — Les modernistes voudraient que l'Evangile fût formellement explicite s. l'institution des sacrements par le Christ, qu'il nous montrât Jésus en personne déterminant, avec les dernières précisions, tout ce qui a trait aux sacrements. Et, en effet, cela ne s'y trouve pas ainsi. Mais est-ce une raison suffisante pour nier que les données évangéliques soient totalement étrangères à la question actuelle (3) ? N'y trouve-t-on point,

l'opération magique attribuée par les païens à leurs mystères ; elle est exclusivement chrétienne.

1. « Allez-vous inférer de là que le Sauveur, au cours de son existence terrestre, a, par sept fois différentes, attiré l'attention de ses disciples sur sept objets ou sept rites qui devaient être, dans l'avenir, les sept sacrements de l Eglise ? » Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 224. Pourquoi pas, demanderons-nous ? Alors surtout que c'est l'Eglise, dépositaire et interprète autorisée de l'enseignement de Jésus, qui en témoigne. La tradition, sans nul doute, a quelque droit à être entendue en pareille matière. — 2. *Autour d'un petit livre*, p. 225. — 3. « Le système sacramentel fut constitué pour porter à tous les membres du corps mystique le sang de la victime du Calvaire et les grâces dont il était chargé. Et dès lors, com-

par exemple, l'institution explicite de quelques sacrements, notamment celle du baptême dans l'entretien de Jésus avec Nicodème et dans l'ordre donné aux Apôtres de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ? N'en est-il pas de même pour l'eucharistie, à la dernière cène ? Là, Notre Seigneur consacre ses Apôtres prêtres et pontifes et les charge d'assurer la perpétuité de son sacrifice ; avec ce sacrifice ne crée-t-il pas du même coup le sacerdoce et l'ordre qui doit le transmettre ? D'autre part, la communication du Saint-Esprit aux Apôtres, la promesse solennelle de l'envoyer, ne sont-elles pas des témoignages suffisamment clairs de ce que devait être le sacrement de confirmation ? Et la pratique apostolique n'est-elle pas de confirmer ceux qui n'ont reçu que le baptême ? A quoi peut bien répondre le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, donné par Jésus à ses Apôtres, sinon au sacrement de pénitence ? En ramenant le mariage à l'unité et à l'indissolubilité primitives, Notre Seigneur n'a-t il pas voulu marquer qu'une grâce était indispensable ? Et, fidèle écho de la pensée du divin Maître, saint Paul a-t-il eu tort de qualifier le mariage chrétien de grand mystère dans le Christ et dans l'Eglise ? Enfin saint Jacques, en décrivant la manière dont on administrait l'onction aux malades, nous fait connaître une pratique organisée, d'une

ment veut-on que ce système, cet organisme sacramentel, nous apparaisse pleinement formé avant que le cœur du Christ ouvert sur la croix ne fût prêt à verser le sang de la Rédemption dans les artères de l'Eglise ? Et si les Apôtres ont pu et ont dû compléter la révélation, commencée par le Christ, pourquoi ces mêmes Apôtres n'auraient-il pas reçu une mission analogue, relative aux institutions liturgiqnes, au mode d'administration des sacrements, comme à tout ce qui concerne la célébration du culte ? » Fontaine, *La théologie de N. T.* p. 209.

efficacité spirituelle, dont il n'est pas téméraire de voir la figure ou l'annonce préparatoire dans l'onction faite par les apôtres au cours du ministère de Jésus (1). Toutes ces données évangéliques, dont quelques-unes sont si précises et si formelles, justifient la croyance de l'Église, qui regarde Jésus-Christ comme l'auteur des sacrements ; d'autant plus que nulle part elles ne nous montrent les Apôtres comme les *auteurs* des sacrements, mais uniquement comme les *dispensateurs*, les *administrateurs* des mystères de Dieu (2). Ajoutons à cela que jamais l'Église ne s'est reconnu le droit de toucher en quoi que ce soit à « la substance » des sacrements, bien qu'elle ait revendiqué celui d'établir ou de changer, dans leur administration, ce qu'elle juge de plus convenable, selon les circonstances de temps et de lieu, à l'utilité de ceux qui les reçoivent et au respect qui leur est dû (3).

3. *Données patristiques.* — Le concile de Trente et le *Catéchisme Romain* exprimant bien la pensée de la tradition, comme le reconnaît M. Loisy, il est superflu d'accumuler les textes pour montrer qu'aux

1. « Devant tous ces faits et tous ces textes scripturaires, j'éprouve, pour ma part, une impression diamétralement opposée à celle qu'ont ressentie nos néo-exégètes. Je m'étonne de voir apparaître, de si bonne heure et dans cette évidence, tous ces actes rituels qui sont une partie de la vie de l'Église. Celle-ci venait à peine d'être constituée qu'elle s'élance à la conquête du monde : les apôtres sont tout absorbés par ce travail, et cependant ils trouvent le temps et l'occasion de nous écrire dans le détail le fonctionnement de ses organismes les plus intimes. Nous assistons avec eux aux premiers jaillissements de la vie divine dans ces vaisseaux artériels qui la distribuent à tout le corps. Pas un n'est omis dans leur description, plus complète que nous n'avions le droit de l'attendre. » Fontaine *loc. cit.*, p. 211. — 2. I *Cor.*, IV, 1. — 3. *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 2.

premiers siècles, l'organisme sacramentel fonctionne dans l'Eglise. Notons simplement qu'à l'occasion du gnosticisme, l'origine divine des divers degrés de la hiérarchie est mise en lumière par saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche et saint Irénée ; la confirmation se donne aux baptisés par un rite distinct, le même qu'employaient les Apôtres pour conférer le Saint-Esprit ; le pouvoir de remettre les péchés, d'origine divine lui aussi, est proclamé dans la lutte contre les montanistes et les novatiens ; la sainteté du mariage chrétien, un et indissoluble, a pour témoin Tertullien (1) ; les *canons d'Hippolyte* (2) parlent de la visite des malades par l'évêque, qui doit aller prier pour eux ; des textes liturgiques (3) font allusion à l'extrême-onction, et la controverse donatiste ne laisse aucun doute sur le sacrement de l'ordre. Pour le baptême et l'eucharistie, l'institution divine est formellement affirmée dès l'âge apostolique, celles des autres sacrements s'affirmera dès qu'elle sera contestée ou niée par l'hérésie. Quand l'auteur du *De Sacramentis* (4) écrit ; *Sacramentorum auctor quis est nisi Dominus Jesus*, il fait allusion aux trois sacrements, dont il traite, le baptême, la confirmation et l'eucharistie ; la tradition dira la même chose des autres.

4. *Jésus est-il l'auteur immédiat de tous les sacrements ?* Parmi les théologiens du XIIIe siècle, les uns se prononcèrent pour l'institution immédiate, par le Christ, de tous les sacrements, les autres pour l'institution médiate de quelques-uns. Que le Christ fût l'auteur personnel et immédiat de tous

1. *De pudicit* , 4 ; *Ad uxor.* II, 9. — 2. *Can.* 199-200. — 3. *Const. Apost.*, VIII, 29 ; *Euchologe de Sérapion*, 29 ; *Testamentum D. N. J.-C.* I, 24 ; édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 49. — 4. Pseudo-Ambroise, *De Sacr.*, IV, IV, 12 ; *Pat. lat.*, t. XVI, col. 439.

les sacrements, les premiers le concluaient par voie d'analogie et pour des raisons de convenance ou d'ordre dogmatique. N'est-il pas avéré, en effet, comme l'Ecriture en fait foi, qu'il a institué le baptême et l'eucharistie, matière et forme ? Il doit donc en être de même pour les autres. Du reste, il était Dieu et possédait seul par suite la puissance d'autorité requise pour une telle institution ; il était l'Homme-Dieu, le Rédempteur, celui qui nous a mérité la grâce, il avait donc, à ce titre, une puissance d'excellence pour distribuer la grâce et déterminer les moyens propres à la répandre dans les âmes. La vertu d'un sacrement ne provient pas de celui qui l'emploie, parce qu'il n'opère que comme ministre, mais de Dieu seul (1). Il est vrai, de l'aveu de saint Thomas (2), que si Jésus ne pouvait communiquer à personne sa puissance d'autorité, pas plus qu'il ne peut communiquer l'essence divine, il aurait pu communiquer à ses Apôtres sa puissance ministérielle supérieure, en leur accordant une grâce assez étendue pour que leur mérite coopérât à l'effet des sacrements et pour que leur seule volonté pût produire cet effet sans les rites sacramentels ; mais le Docteur angélique remarque que Notre Seigneur n'a pas communiqué en fait à ses ministres sa puissance ministérielle supérieure, il se l'est réservée et n'a donné à ses ministres qu'un pouvoir de dispensation, afin d'éviter l'inconvénient de donner plusieurs têtes à l'Eglise (3), et cela dans l'intérêt des fidèles, pour les détourner de mettre leur espérance dans un homme et pour supprimer tout germe de division, comme du temps des Apôtres, où l'on disait : *Moi, je suis de Paul ; moi, d'Apollo ; moi, de Céphas* (4).

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIV, a. 2. — 2. *Ibid.*, a 4. — 3. *Ibid.*, a. 4, ad 3. — 4. *Ibid.*, a. 4, ad. 1.

Alexandre de Halès et, après lui, saint Bonaventure estimèrent qu'à la suite d'une révélation, quelques sacrements ont été institués, c'est-à-dire promulgués par les Apôtres. Le célèbre moine anglais croyait même que le sacrement de confirmation avait été institué par inspiration divine dans un concile de Meaux, tenu en 845 ; ce qui est une erreur matérielle, attendu que ce concile ne renferme, au sujet de la confirmation, qu'une défense faite aux chorévêques de l'administrer. D'autres scolastiques partagèrent l'opinion du Docteur séraphique sur l'institution médiate de quelques sacrements. Jésus-Christ aurait ainsi institué certains sacrements directement et immédiatement, sans intermédiaire aucun, et d'autres en employant des instruments subordonnés.

Cette opinion était connue. Et en définissant que Jésus-Christ est l'auteur de tous les sacrements, le concile de Trente, par respect pour saint Bonaventure, n'a pas dit qu'il en fût l'auteur *immédiat ;* mais, d'après les théologiens postérieurs au concile, il l'aurait donné clairement à entendre, de telle sorte qu'en vertu, non du décret, mais de l'enseignement implicite des Pères de Trente, il y aurait aujourd'hui, sinon une erreur théologique, du moins quelque témérité à nier que le Christ ait institué les sacrements *immédiatement.* Partisan déterminé de l'institution immédiate de tous les sacrements sans exception par Notre Seigneur, nous devons reconnaître que ce n'est pas là une vérité de foi et que, jusqu'à décision nouvelle, on peut encore embrasser l'opinion qui attribue à Jésus-Christ l'institution médiate de quelques sacrements (1). Même dans cette hypothèse, Jésus n'en

1. Cf. De Baetz, *Revue thomiste,* 1906, p. 31-47.

resterait pas moins l'auteur de tous les sacrements, selon la définition du concile de Trente. Quant à nous, suivant la doctrine de saint Thomas, nous estimons que le Christ a déterminé la matière et la forme de chaque sacrement, attendu que la sanctification de l'homme dépendant de Dieu qui le sanctifie, ce n'est pas à l'homme de choisir à son gré les moyens de sa sanctification, mais à l'institution divine de les déterminer (1) dans leur constitution essentielle et de leur donner l'efficacité sanctifiante.

II. Action de l'humanité du Sauveur sur les sacrements. — 1. *A cause de la passion.* Les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce, et comme signes qui la signifient, et comme causes qui la produisent ; mais ce ne sont que des causes instrumentales. Leur vertu réelle n'est pourtant qu'une vertu d'emprunt : ils la tiennent de Jésus-Christ. Mais Jésus-Christ est Dieu et homme ; en tant que Dieu, il est cause efficiente de la grâce, et cause principale ; en tant qu'homme, il est cause instrumentale ; mais, à la différence des sacrements, qui sont des instruments séparés, il est par son humanité un instrument conjoint. La vertu qui sauve découle de sa divinité dans les sacrements par le moyen de son humanité. Or, les sacrements ont principalement pour fin deux choses : ils effacent les défauts des péchés passés et ils perfectionnent l'âme pour l'accomplissement religieux du culte divin. Mais c'est Jésus-Christ qui nous a délivrés du péché principalement par sa passion, non seulement d'une manière efficace et méritoire, mais encore par voie de satisfaction. Par sa passion, il a inauguré aussi le rite essentiel de la religion chrétienne, qui

1. *Sum. theol.*, III, Q. LX, a. 5 et 7.

est le sacrifice, en s'offrant lui-même à Dieu comme oblation et comme victime. Les sacrements tirent donc leur efficacité de la passion de Jésus-Christ et nous appliquent les mérites de cette passion (1).

2. *Pouvoir d'excellence.* — Jésus-Christ produit l'effet intérieur des sacrements tout à la fois comme Dieu et comme homme, mais d'une manière différente. Comme Dieu, il opère dans les sacrements par autorité ; comme homme, il produit les effets intérieurs des sacrements par voie de mérite et de cause efficiente instrumentale unie à Dieu, car son humanité est l'instrument conjoint de sa divinité. A ce dernier titre, il possède une supériorité et une causalité instrumentale particulière relativement aux instruments extérieurs et séparés ; c'est ce qu'on appelle une puissance d'excellence. Et cette puissance comprend quatre prérogatives : d'abord, en ce que le mérite et la vertu de sa passion opèrent dans et par les sacrements ; ensuite, en ce que les sacrements sont consacrés en son nom ; en troisième lieu, parce que c'est lui qui leur a donné leur vertu ; et enfin, comme la cause ne dépend pas de l'effet, mais bien l'effet de la cause, en ce qu'il a pu produire l'effet intérieur des sacrements sans employer le signe extérieur (2).

On voit ainsi la part exceptionnelle et prépondérante qui revient à l'Homme-Dieu dans l'institution et l'administration des sacrements : elle est due à la satifaction surabondante et aux mérites infinis de sa passion, source de tout pardon, de toute grâce, de toute justification. C'est par son œuvre rédemptrice que Notre Seigneur est la cause méritoire suprême de toutes les grâces du salut ; et par là les grâces sacramentelles découlent de sa puissante médiation ;

1. *Sum. theol.*, III. Q. LXII, a. 5. — 2. *Ibid.*, Q. LXIV. a. 3.

elles puisent dans sa passion leur vertu et leur efficacité et contribuent à nous en appliquer les fruits excellents. C'est pour cela que les sacrements ne peuvent être donnés qu'au nom de Jésus-Christ et en vertu d'un pouvoir venant de lui ou autorisé par lui ; car il administre ses sacrements par l'intermédiaire de serviteurs humains. Il les a confiés à son Église, qui en est la gardienne fidèle et l'authentique dépositaire ; d'où la nécessité, pour un ministre, quel qu'il soit, d'agir en conformité avec l'Église, d'avoir l'intention de faire ce qu'elle fait, sous peine d'intervenir en vain. Ministre secondaire ou subordonné, l'homme représente l'Église et Jésus-Christ; il est l'organe, l'instrument animé dont Notre Seigneur se sert pour accomplir visiblement les rites sacramentels et communiquer la grâce sanctifiante aux âmes. Comment et à quelles conditions, c'est ce que nous allons voir.

## II. Le ministre des Sacrements

La doctrine relative au ministre des sacrements ne s'est précisée et formulée que peu à peu, à mesure que les questions d'ordre pratique se sont posées dans le courant de l'histoire. Il a bien fallu résoudre ces questions à la lumière de la foi, au moyen de certains principes théologiques et à l'aide de la raison. Mais leur solution n'a pas toujours été acquise de prime abord, et sur tous les points, avec un accord unanime, tant que l'Église n'est pas intervenue d'une manière officielle et définitive. Cela n'a pas lieu d'étonner ; car ici, comme ailleurs, il y a eu un progrès croissant, dont il est permis de noter les résultats. La scolastique, grâce aux données scripturaires et patristiques, a tenté un essai de systématisation ; puis des décisions partielles ont été prises, et

le concile de Trente, en face des erreurs protestantes, a défini quelques points particuliers. Le *Catéchisme Romain* s'est contenté ensuite de résumer succinctement l'enseignement catholique tel qu'il était formulé à la fin du XVIe siècle. Et, depuis, une question est restée à l'ordre du jour, celle de savoir quelle intention est requise, de la part du ministre, pour qu'il y ait réellement sacrement.

**VI. L'homme, ministre subordonné des sacrements.** — Les sacrements étant des signes efficaces de la grâce, essentiellement composés d'une matière et d'une forme, il faut bien quelqu'un pour unir l'un à l'autre ces deux éléments constitutifs et réaliser la volonté du Christ. Sera-ce l'ange ? sera-ce l'homme ? Ce sera l'homme seul, encore voyageur ici-bas, qui, dans l'économie fixée par le Sauveur, remplira cette fonction auprès des autres hommes, voyageurs comme lui. La femme en est-elle radicalement exclue ? Non, puisque pour le baptême en particulier, elle peut et doit, dans un cas de nécessité, conférer ce sacrement ; non encore, puisque dans le mariage chrétien, elle est avec l'époux le ministre de ce sacrement. Mais, sauf ces deux exceptions, aucune part ministérielle ne lui revient dans les cinq autres sacrements. C'est donc l'homme qui est appelé d'une manière générale à être le ministre des rites sacramentels.

Mais quel homme ? Suffit-il du premier venu et ne doit-il pas au moins être chrétien ? Exception faite du baptême, à cause de sa nécessité pour le salut, tout homme n'est pas apte à remplir un tel ministère ; et exception faite du mariage, tout chrétien ne possède pas, en tant que baptisé, un pouvoir suffisant pour administrer les sacrements. Sans doute, à raison de son baptême, il appartient à ce

« sacerdoce royal » dont parle saint Pierre (1), il est prêtre en quelque manière ; uni au prêtre par excellence, il participe dans une certaine mesure à son sacerdoce, mais il n'en possède pas la plénitude et ne saurait en accomplir tous les actes. Il lui faut un appel, une désignation, une consécration, une ordination. Par là seulement il est mis à part et possède le pouvoir ministériel requis pour l'administration des sacrements. Mais cela suffit-il ? Et une fois investi de ce pouvoir, a-t-il le droit de l'exercer et l'exerce-t-il efficacement, même s'il vient à perdre la foi, s'il tombe dans l'hérésie et est chassé de l'Église ?

**II. Quelle que soit sa foi.** — Cette question a son importance, et ce fut l'une des premières que l'Eglise eut à résoudre à l'époque des rebaptisants et des donatistes. Tant que le ministre, ainsi désigné, reste dans la dépendance étroite et l'obéissance complète vis-à-vis de Dieu et de l'Eglise, point de difficulté. On comprend sans peine, en effet, qu'en pareil cas il remplisse normalement ses fonctions. Mais s'il n'appartient plus à la communauté des fidèles, s'il a fait naufrage dans la foi, s'il s'est mis en état de révolte contre l'Eglise, s'il est hérétique, schismatique ou excommunié, peut-il être un agent efficace du Christ et conférer réellement les sacrements ? N'y a-t-il pas lieu de croire que, placé ainsi en dehors de l'Eglise, il est désormais impuissant ? Son pouvoir ministériel n'est-il pas suspendu ou même annihilé ? La question se posa au sujet du baptême. Saint Cyprien de Carthage et saint Firmilien de Césarée se prononcèrent pour la nullité du baptême ; le pape Etienne, au contraire, se prononça

1. I *Petr.*, II, 9.

pour sa validité, estimant avec raison que le baptême, même conféré par des hérétiques, est valide. Cette décision pontificale impliquait donc ce principe que l'administration des sacrements est indépendante de la foi du ministre.

III. Quelle que soit sa moralité. — L'est-elle également de sa moralité? Et par exemple, un ministre, qui appartient à l'Eglise, doit-il être pur de mœurs, saint de vie, pour conférer validement les sacrements? C'est une autre question, également grave, qui se posa lors de la controverse donatiste. Allant plus loin que les rebaptisants, les donatistes niaient que les évêques *traditeurs*, c'est-à-dire ceux qui, durant la persécution de Dioclétien, avaient eu la faiblesse de livrer les saintes Ecritures, eussent le pouvoir d'ordonner validement. Vous vous trompez, leur répondit saint Augustin ; il ne s'agit pas de savoir qui baptise, qui ordonne, mais bien de savoir ce qu'il fait. Or, ce qu'il fait ne lui appartient pas : baptême et ordre sont à Jésus-Christ ; il n'est, lui, qu'un instrument du Sauveur ; et qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais, il confère validement les sacrements : la valeur de ceux-ci est indépendante de la valeur morale ou de la dignité du ministre. Saint Augustin était dans le vrai, et le principe qu'il fit valoir, conformément à la tradition, devait finir par triompher. Il est vrai qu'au XII<sup>e</sup> siècle les apostoliques et les vaudois reprirent l'erreur des donatistes et qu'au XIV<sup>e</sup> Wiclef émit la proposition suivante : « Si un évêque ou un prêtre est en état de péché mortel, il n'ordonne pas, il ne consacre pas, il ne célèbre pas, il ne baptise pas (1). » Le concile de Constance et Martin V condamnèrent une telle

1. Prop. 4; Denzinger, n. 480.

erreur ; renouvelée par Jean Huss, elle fut condamnée de nouveau (1).

L'erreur des rebaptisants et des donatistes partait de ce principe : nul ne peut donner ce qu'il n'a pas ; or, un hérétique, un schismatique, un excommunié, un pécheur n'ont pas la grâce ; donc ils ne peuvent pas la communiquer. Le principe invoqué cache une équivoque. Car on peut avoir quelque chose, ou à titre de propriété, ou à titre de dépôt. Ce que l'on possède à titre de dépôt n'est pas pour en jouir soi-même, mais pour le faire passer aux autres. Et c'est justement le cas des hérétiques et des pécheurs ; sans nul doute, ils ne possèdent pas la grâce sanctifiante comme un bien personnel, à cause de leur hérésie ou de leur indignité morale ; mais ils n'en possèdent pas moins la puissance ministérielle de la communiquer à d'autres, comme instrument ou canal, qui sert à la faire passer de sa source, le Christ, à l'âme des fidèles. Ce pouvoir ministériel, en effet, est chez eux une grâce gratuite qui leur est donnée, non pour eux, mais pour les autres. Inamissible, à cause du caractère sacerdotal dont ils sont revêtus, elle conserve son aptitude propre, qui consiste à transmettre la grâce sanctifiante, non comme un bien personnel, mais comme un bien du Christ. Pour bien mettre en lumière ce point, il importait de faire voir que les ministres des sacrements, dans leur fonction ministérielle, sont des agents, des intermédiaires autorisés par leur consécration sacerdotale, représentant le Christ et l'Eglise et distribuant la grâce sanctifiante au nom du Christ et conformément aux prescriptions de l'Eglise. Cette communication était donc indépendante de la foi et de la valeur morale du ministre. On ne manqua pas

1. Prop. 8 ; Denzinger, n. 529.

de mettre en lumière ces points doctrinaux et de souligner, tout en revendiquant la validité des sacrements ainsi conférés, ce qu'il y avait d'odieux et de coupable de la part de tels ministres. Ainsi donc la bonté morale du ministre n'est point requise pour la validité des sacrements, mais elle est de la plus haute convenance.

IV. **Conditions requises.** — Mais, d'autre part, quelles conditions étaient requises sous peine de nullité ? Car enfin le ministre ne peut pas traiter, comme il l'entend, les rites sacramentels ; il est tenu, de toute évidence, à observer certaines règles imprescriptibles ; il n'est pas un instrument mécanique quelconque, mais un agent conscient de Jésus-Christ et de l'Eglise. Il doit donc accomplir le rite sacramentel tel qu'il se pratique dans l'Eglise. Mais cela ne suffit pas : il doit vouloir ce qu'a voulu le Christ ; il doit avoir l'intention de faire ce que l'Eglise fait ; alors seulement l'acte qu'il pose a toute sa valeur, le sacrement qu'il confère est valide. Et c'est ainsi qu'émerge la théorie de l'intention requise de la part du ministre dans l'administration des sacrements. Cette théorie est capitale. Mais une question restera à résoudre : quelle intention faut-il ? doit-elle être intérieure, et comment s'en assurer ? Suffit-il qu'elle soit extérieure ? Posée bien avant le concile de Trente, elle n'a pas été officiellement tranchée : car le concile de Trente, en définissant que le ministre doit avoir au moins l'intention de faire ce que fait l'Eglise, n'a pas spécifié de quelle intention il s'agit.

V. **L'enseignement de saint Thomas.** — 1. *L'homme seul peut être ministre des sacrements.* En effet, d'après l'Apôtre (1), « *tout grand prêtre, pris*

1. *Hebr.*, v. 1.

*d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu.* » Or, les anges ne sont pas tirés du milieu des hommes ; ils ne sont donc pas établis ministres pour les choses qui regardent Dieu, c'est-à-dire pour les sacrements. La vertu des sacrements découle tout entière de la passion de Jésus-Christ. Il a souffert comme homme, et les hommes lui ressemblent par nature ; ce qui n'est pas vrai des anges. C'est donc aux hommes, et non pas aux anges, qu'il appartient de dispenser les sacrements et d'en être les ministres. Cependant Dieu n'a pas attaché d'une manière absolue sa vertu divine aux sacrements ; il peut produire sans eux leur effet ; et en communiquant sa puissance aux ministres, il ne l'a pas enchaînée à leur personne ; il pourraît donc donner aux anges le pouvoir d'administrer les sacrements (1), mais ce serait purement un pouvoir délégué.

2. *La foi du ministre n'est pas nécessaire pour la validité des sacrements.* La raison en est que le ministre opère dans l'administration des sacrements à titre d'instrument. Il n'agit donc point par sa propre vertu, mais par la puissance de Jésus-Christ. Or, la foi appartient au ministre, non en tant que ministre, mais en tant qu'homme ; elle ne lui est donc pas nécessaire pour remplir son rôle ministériel. Un infidèle peut conférer un vrai sacrement, pourvu que tout ce qui est nécessaire d'ailleurs soit rempli (2). Il peut même manquer de foi par rapport au sacrement qu'il administre et croire qu'il ne résulte aucun effet intérieur de l'acte extérieur qu'il pose ; mais s'il sait que l'Église entend conférer un sacrement au moyen de ce rite extérieur, il suffit

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIV, a. 7. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXIV, a. 9.

alors qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise, et le sacrement est valide parce qu'il agit alors en qualité de représentant de l'Eglise : la foi de l'Eglise supplée le défaut de la sienne (1). D'autre part, quand l'Eglise suspend, excommunie ou même dégrade un de ses ministres, celui-ci, à cause du caractère inamissible qu'il a reçu, ne perd pas le pouvoir de conférer les sacrements, mais seulement le droit d'user licitement de ce pouvoir ; il les confère validement, mais il pèche en le faisant (2).

3. *Les ministres indignes confèrent validement, mais illicitement, les sacrements.* Sur ce point, comme sur le précédent, saint Thomas applique les principes invoqués par saint Augustin. C'est, en effet, le Christ qui agit par son ministre ; qu'importe que celui-ci soit bon ou mauvais ? Il n'est qu'un canal de transmission. « Le ministre orgueilleux est associé au diable, dit l'évêque d'Hippone ; mais le don du Christ n'est par pour cela souillé ; car le courant reste pur en passant par ce canal... Judas a baptisé, et on n'a pas rebaptisé après Judas ; Jean a baptisé, et on a rebaptisé après Jean. C'est que le baptême donné par Judas était le baptême du Christ, au lieu que le baptême de Jean était le baptême de Jean (3). » Quand Judas a baptisé, c'est le Christ qui a baptisé ; donc, conclut saint Augustin, que le ministre soit ivre, homicide ou adultère, s'il donne le baptême du Christ, c'est le Christ qui baptise. L'indignité du ministre ne saurait nuire à la validité du sacrement qu'il donne, mais elle s'oppose à sa licéité et constitue un acte gravement coupable, parce que le ministre ne traite pas saintement les choses saintes (4).

1. *Ibid.*, a. 9, ad 1. — 2. *Ibid.*, a. 9, ad 3. — 3. *In Joan.*, tract. v, 19. — 4. *Sum., theol.*, III, Q. LXIV, a. 6.

4. *L'intention du ministre est nécessaire pour la validité du sacrement.* Un ministre qui n'a pas la foi ou qui n'a pas la grâce peut conférer validement les sacrements : telle était la conclusion logique des principes mis en valeur par le pape saint Etienne contre les rebaptisants et par saint Augustin contre les donatistes. Mais encore faut-il qu'il observe certaines conditions, et par exemple qu'il accomplisse le rite de la même manière que l'Eglise et qu'il ait l'intention de faire ce qu'a voulu le Christ, ce que fait l'Eglise. C'est là une vérité qui n'a été formulée explicitement qu'à la suite des controverses et de l'examen attentif du rôle qui revient au ministre.

Incontestablement, les Apôtres se regardaient comme les serviteurs du Christ, ses légats, dans la dispensation des mystères de Dieu. Pères apostoliques et apologistes virent bien que le ministre, dans les actes sacramentels, le baptême notamment et l'eucharistie, est le remplaçant du Christ et qu'à ce titre il doit appartenir à la hiérarchie, c'est-à-dire être honoré du sacerdoce chrétien. Mais le ministre, en relation étroite avec le Christ, est aussi le représentant de l'Eglise. Et parce qu'il y a identité morale entre le Christ et l'Eglise, saint Augustin a pu dire que la collation du sacrement est un acte du Christ, agissant par son Eglise, laquelle est représentée par le ministre. Mais le ministre est un agent conscient; il n'intervient pas uniquement d'une manière mécanique ; il doit savoir ce qu'il fait et le faire en vrai représentant de l'Eglise et du Christ. C'est déjà la théorie implicite de la nécessité de l'intention, de la volonté de se conformer aux intentions de l'Eglise. Cette théorie devient explicite avec les scolastiques.

D'après quelques théologiens du XII[e] siècle, l'intention de baptiser ne serait pas requise ; tout baptême, par le seul fait d'avoir été administré conformément

aux prescriptions rituelles serait valide. Mais Hugues de Saint Victor, l'auteur de la *Summa Sententiarum* et Pierre Lombard repoussèrent cette solution. Non, disaient-ils, l'accomplissement exact des rites sacramentels ne suffit pas pour qu'il y ait sacrement, il faut de plus que le ministre ait l'intention de baptiser, sans quoi il n'accomplirait pas un acte raisonnable et il n'y aurait pas de sacrement. On répliquait à cela : Si cette intention est indispensable, impossible de savoir quand elle existe, et dès lors comment être assuré que le sacrement a été réellement conféré? Et Robert Pull disait : Le baptême est valide, par là même que le rite baptismal a été extérieurement accompli dans son intégrité, quelle qu'ait été l'intention intime du ministre.

Alexandre de Halès, saint Bonaventure et saint Thomas soutinrent la nécessité de l'intention. Car le ministre, agissant au nom du Christ et de l'Eglise, son acte sacramentel est l'acte du Christ et de l'Eglise. Il doit donc, étant raisonnable, vouloir faire ce que veulent le Christ et l'Eglise, et il ne le peut, selon l'expression de Guillaume d'Auxerre, qu'en ayant *l'intention de faire ce que fait l'Eglise*. La raison en paraît obvie, car, ainsi que l'enseigne saint Thomas (1), lorsqu'une chose se prête indifféremment à plusieurs usages, s'il en est un de prescrit, il faut qu'elle lui soit appliquée par quelque moyen d'une manière déterminée. Or, on peut faire de différentes manières et pour plusieurs fins les actes sacramentels ; on peut, par exemple, pratiquer l'ablution de l'eau en usage dans le baptême, soit pour laver le corps, soit pour entretenir la santé, soit par manière de jeu ou dans tout autre but analogue. Il faut donc que l'intention de celui qui verse l'eau détermine la fin de

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIV, a. 8.

son acte, qui est de produire l'effet sacramentel du baptême.

Mais de quelle intention s'agit-il? Car elle peut-être intérieure ou extérieure. Il ne peut être question que d'une intention intérieure ; à défaut du mot, c'est le sens de la réponse que fait saint Thomas à l'objection de ceux qui déclaraient l'intention inutile, sous prétexte que le ministre n'est qu'un instrument. Un instrument, oui, mais un instrument conscient, qui doit se plier à l'action de l'agent principal, ce qu'il ne peut faire qu'en subordonnant son intention à celle de cet agent ; de telle sorte que s'il veut, le sacrement sera ; mais s'il ne veut pas, le sacrement ne sera pas. Instrument animé, le ministre n'est pas seulement mû, il se meut lui-même, en tant que par sa volonté il meut ses membres à agir. Il est donc nécessaire que cet instrument se mette par l'intention dans la dépendance de l'agent principal : autrement dit qu'il se propose de faire ce que font Jésus-Christ et l'Eglise (1). Impossible de s'y tromper, il s'agit bien là d'une intention ou d'une volonté interne et formelle portant sur ce que le Christ et l'Eglise entendent faire et produire dans les sacrements.

Comment alors savoir ce qu'a pensé et voulu le ministre et, par suite, si le sacrement est valide? Ecartant l'opinion d'Alexandre de Halès, qui réclamait une intention *mentale*, nous dirions *consciente*, c'est-à-dire une intention qui porte sur ce que l'on fait en sachant expressément ce que l'on fait, la nature de l'acte que l'on pose et les conséquences ou effets de cet acte, intention difficile à contrôler, saint Thomas déclare que l'Eglise, sachant ce qui se fait dans l'administration des sacre-

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIV, a 8, ad 1.

ments, son intention est suffisamment exprimée par les paroles que prononce le ministre, et que cette intention suffit pour nous assurer de la réalité du sacrement, à moins qu'une intention contraire ne soit extérieurement manifestée par le ministre lui-même (1). Qu'on le remarque bien, cette intention *mentalis*, dont il est ici question, ne signifie pas une intention *interne*, mais une intention *mente directa*. Elle n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement, parce que, quand même le ministre ne saurait pas ce qu'il fait et ne voudrait pas le faire d'une volonté consciente, l'Eglise le sait, elle, et le veut. Et cela suffit, pourvu d'ailleurs, comme l'a déjà dit saint Thomas, que le ministre veuille adapter son action à l'intention de l'Eglise, c'est-à-dire pourvu qu'il veuille, intérieurement et par sa volonté à lui, que s'accomplisse ce que l'Eglise entend accomplir et qu'avec cette volonté intérieure, déjà requise, il ne fasse rien extérieurement qui puisse en modifier ou dénaturer le sens.

Pour qu'il y ait sacrement, cette intention interne doit-elle être actuelle ? Non, ce n'est pas nécessaire, il suffit qu'elle soit habituelle ; et par intention habituelle, saint Thomas désigne ici ce que nous appelons aujourd'hui une intention virtuelle, c'est-à-dire une intention déjà formée, non retirée, et qui persiste dans les actes qui suivent, bien que peut-être, à un moment donné, on n'y pense plus (2). Donc intention réelle, et interne, mais non nécessairement consciente de ce qui se fait, ni nécessairement actuelle d'une actualité formelle pourvu qu'elle soit virtuelle, voilà ce qui est requis de la part du ministre pour la validité du sacrement, d'après saint Thomas.

1. *Ibid.* a. 8, ad 2. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXIV, a. 8, ad 3.

VI. L'enseignement du Catéchisme Romain. — Eugène IV, en requérant sous peine de nullité, outre l'emploi de la matière et de la forme prescrites dans l'administration des sacrements, l'intention du ministre de faire ce que fait l'Eglise (1), n'a pas qualifié cette intention. Et le concile de Trente, en condamnant l'erreur de Luther et en définissant la nécessité de l'intention (2), ne l'a pas qualifiée davantage. Le *Catéchisme Romain* résume la doctrine catholique dans les trois points suivants.

L'homme est le ministre des sacrements. Mais, dans l'exercice de ce ministère, il n'agit pas en son propre nom, c'est au nom du Christ dont il tient la place. Par suite, pourvu qu'il emploie la matière et la forme propres à chaque sacrement et qu'il se propose de faire ce que fait l'Eglise, il produit et confère réellement les sacrements, quelle que soit par ailleurs sa qualité morale. Cela ne veut pas dire qu'il puisse négliger l'intégrité des mœurs et la pureté de la conscience. loin de là : car les choses saintes doivent être traitées saintement ; et bien que les sacrements ne perdent point la vertu divine qu'ils contiennent, ils n'en causent pas moins la perte et la

1. *Decret. pro Armenis* ; Denzinger, n. 590. — 2. Sess. VII, *De sacr. in gen.*, can. 11 : « Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri *intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia*, A. S. »

Mais, outre ce point, le concile a également défini que tout chrétien n'a pas le pouvoir d'administrer tous les sacrements: « Si quis dixerit christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, A. S. » *Ibid*, can. 10. Il a défini aussi que, même en état de péché mortel, le ministre fait et confère un sacrement, pourvu qu'il observe fidèlement tous les rites essentiels : « Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, A. S. » *Ibid*. can. 12.

mort éternelle de ceux qui les administrent indignement ; car, en les administrant avec une conscience criminelle, on se rend coupable d'un sacrilège (1).

VII. L'opinion de Catharin. — S'en tenant à l'enseignement formulé par saint Thomas, au sujet de l'intention du ministre, contre l'opinion d'Alexandre de Halès, et confondant par mégarde l'*intentio mentalis* avec l'intention interne, certains théologiens ont cru que, d'après le Docteur angélique, l'intention externe seule est requise et suffit, entendant par là l'intention de faire extérieurement tout ce que fait l'Eglise. C'est ainsi que, cinq ans après la définition du concile de Trente, en 1552, Catharin († 1553) soutint que la volonté d'accomplir extérieurement le rite sacramentel suffit pour la validité du sacrement, et cela quelle que soit la pensée intime du ministre, cette pensée allât-elle jusqu'à nier ou à exclure le sens que l'Eglise attache à l'acte sacramentel (2). Mais cette manière de voir a paru peu conforme avec la pensée vraie de saint Thomas ; elle semble même insoutenable après la condamnation, par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, de cette proposition : « Est valide le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et aussi la forme de l'acte de baptiser, mais qui, intérieurement, dans son cœur, se dit à part soi : Je n'entends pas faire ce que fait l'Eglise (3). » Plus d'échappatoire : Benoît XIV estimait que l'opinion de Catharin (4) avait reçu de cette condamnation une « grave blessure. » Le ministre, dans l'acte sacramentel qu'il pose, n'a pas à savoir exactement

1. *Cat. Rom.*, P. II, *de sacr.*, n. 21-23 — 2. *De intentione ministri sacramentorum*. Rome, 1552. — 3. Proposition soutenue à Louvain par l'augustin Farvacques, en 1678 ; Denzinger, n. 1185. — 4. *De synod.*, L. VII, 4, 8.

la nature et l'efficacité de cet acte, mais il doit avoir la volonté de faire ce que le Christ et l'Eglise veulent faire, tout ce qu'ils veulent faire. Voulant cela, il agit validement. Un infidèle, un médecin incrédule peuvent ignorer ou ne pas admettre l'existence de l'âme, du péché originel, de la régénération baptismale ; mais si, en baptisant un enfant en danger de mort, pour rassurer la mère sur le sort éternel de son nouveau-né, ils se proposent de faire ce que fait l'Eglise en pareil cas et pratiquent correctement et intégralement le rite usité parmi les chrétiens, ils baptisent validement. Par l'accomplissement sérieux et exact du rite sacramentel, ils traduisent leur intention de faire ce que l'Eglise fait ; et jusqu'à preuve manifeste que telle n'est pas leur intention, leur acte doit être tenu pour valide. Il faut donc regarder l'intention intérieure comme nécessaire à la validité des sacrements. S'il s'agit de sacrements qui ne se réitèrent pas, et qui ont l'importance du baptême et de l'ordination, et qu'on ait des craintes très probables que l'intention intérieure a fait défaut aux ministres qui les ont conférés, il y a lieu, pour plus de sécurité, de les réitérer sous condition : c'est la conduite à suivre pratiquement, d'après Benoît XIV (1) et les décisions de Rome.

## III. Du sujet des Sacrements

Sauf l'eucharistie qui, de sa nature, est un sacrement permanent, les autres sacrements ont une existence transitoire ; ils n'existent qu'au moment où le ministre applique la forme à la matière, mais ils requièrent un sujet qui les reçoive. Quel est ce sujet ? quelles conditions doit-il remplir ? quelles disposi-

1. *De syn.*, L. VII, c. 4, n. 9.

tions doit-il avoir, soit pour la validité du sacrement, soit pour sa réception fructueuse? Ces questions ont leur importance et seront résolues en détail pour chaque sacrement. Indiquons cependant quelques principes généraux de solution, d'autant plus que le *Catéchisme Romain*, dans son traité général des sacrements, n'a pas de division spéciale sur ce point.

1. *Le sujet des sacrements, c'est l'homme seul, dans l'état de voie.* — Les sacrements, en effet, n'ont pas été institués pour de purs esprits ; ce sont des signes sensibles qui ne sont pas aptes à sanctifier de purs esprits. Ils ont été confiés à l'Église qui ne gouverne pas de purs esprits, mais des hommes vivant sur la terre. La créature sans raison est exclue de la réception des sacrements parce qu'elle n'est pas destinée à recevoir la grâce et le caractère. Il n'y a donc que la créature raisonnable, l'être humain, homme ou femme, qui soit à même de profiter de ces canaux de la grâce, mais à la condition d'appartenir à l'état de voie, d'être *viator*, ce qui exclut les défunts.

2. *Mais tout être humain n'est pas capable de recevoir tous les sacrements.* — Tout être humain sans exception est apte à recevoir le baptême. Le baptême étant la porte des autres sacrements, le baptisé seul peut être le sujet des autres sacrements. Homme ou femme, un fois le baptême reçu, peut recevoir immédiatement la confirmation et l'eucharistie, parce que ces deux sacrements sont destinés à fortifier et à nourrir la vie surnaturelle. Il n'en est pas de même pour la pénitence et l'extrême-onction ; ces deux sacrements effacent les péchés commis après le baptême : d'où il suit que les enfants baptisés, tant qu'ils ne sont point parvenus à l'âge de raison, ne sont pas dans les conditions voulues pour rece-

voir la pénitence ou l'extrême-onction. L'ordre enfin ne peut pas être conféré à une femme baptisée. Quant au mariage, ceux-là seuls peuvent le contracter qui ont l'âge voulu et les qualités absolument requises pour réaliser la fin de ce sacrement, et qui n'ont pas été frappés d'incapacité par l'Église, tels que les clercs engagés dans les ordres sacrés et les religieux à vœux solennels.

3. *Pas plus dans le sujet que dans le ministre, la foi ou la dignité morale n'est requise pour la valide réception des sacrements.* — C'est ce qu'enseignait pour le baptême saint Augustin . « Baptismi puritas a puritate vel immunditia conscientiæ, sive dantis, *sive accipientis*, prorsus distincta est(1). » C'est ce qui a été défini à propos des hérétiques, dont il est dit qu'ils peuvent validement recevoir le baptême, la confirmation et l'ordre. Il faut cependant exclure la pénitence, parce que ce sacrement requiert les actes du pénitent, ou comme la matière selon l'opinion la plus commune, ou comme condition *sine qua non*. Faute de foi ou de dignité morale, le sacrement ainsi reçu ne produira pas son effet ultime, qui est l'infusion de la grâce.

4. *Mais il est des conditions requises.* — Il ne saurait être question de ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, tels que les enfants et les *perpetuo amentes*, mais seulement des adultes jouissant de leurs facultés mentales. Ceux-ci ne sont pas des sujets inertes ; ils sont tenus, surtout vis-à-vis des rites sacrés, d'agir en connaissance de cause, d'avoir l'intention de les recevoir. On cite, il est vrai, dans les premiers siècles, des faits nombreux d'ordinations imposées par la ruse ou par la force (2) ; mais

1. *Cont. litt. Petil.*, II, xxv, 82 ; *Patr. lat.*, t. XLIII, col. 288. — 2. Ce fut le cas, au dire de saint Cyprien, du pape Corneille;

les sujets ainsi ordonnés finissaient par donner leur consentement; et ce qui prouve qu'ils n'étaient pas ordonnés malgré eux, c'est qu'ils se mettaient dans la suite à remplir avec zèle les fonctions de leurs ordres. On peut en dire autant des saints prêtres qui, au moyen âge et dans la suite, ont été obligés d'accepter la charge épiscopale. Mais il y eut des cas de conversion forcées, notamment en Espagne, sous Sisebut († 621), et en Saxe, sous Charlemagne. Au début du XIIIe siècle, quelques cas semblables se reproduisirent. Appelé à se prononcer par l'archevêque d'Arles sur ce qu'il fallait penser du baptême conféré en pareille occurrence, Innocent III répond en écartant d'abord une opinion inacceptable. D'après certains auteurs, dit-il, baptême et ordination seraient valides et produiraient au moins le caractère sinon la grâce, quand ils sont conférés à des sujets endormis ou atteints de démence, même quand ils sont donnés de force à ceux qui les refusent obstinément : cette opinion est contraire à l'usage traditionnel, qui ne permet pas qu'on impose de force à quelqu'un le baptême et l'obligation de vivre en chrétien. Mieux est de distinguer : ou bien la violence employée n'est que relative, et la crainte des châtiments n'enlève pas totalement la liberté, et le baptême est réellement reçu, le caractère est imprimé; ou bien il y a toujours eu résistance et jamais consentement, et alors le sacrement n'est pas reçu. Par suite si, avant leur sommeil et avant

ce fut aussi celui de saint Ambroise, acclamé malgré lui ; de saint Augustin, ordonné prêtre à Hippone par surprise ; de saint Basile, l'ami de Chrysostome ; de saint Grégoire de Nazianze ; de saint Paulin de Nole, ordonné prêtre malgré lui, à Barcelone. Voir d'autres exemples dans Hallier, Migne, *Curs theol.*, t XXIV, col. 408 sq, et dans Many, *De sacra ordinatione*, p. 594.

leur folie, les sujets ont manifesté l'intention de n'être pas baptisés, cette intention persiste et le sacrement est nul. Si, au contraire, ils avaient préalablement manifesté le désir de recevoir le baptême, le baptême reçu pendant leur sommeil ou leur folie est valide. L'Église baptise, en effet, à l'article de la mort, ceux qui ont manifesté un tel désir, bien qu'à ce moment-là ils ne puissent point faire connaître leurs intentions (1).

Rien de plus clair : l'intention de recevoir le sacrement est requise, mais il suffit qu'elle soit habituelle c'est-à-dire qu'elle ait été déjà manifestée et non révoquée, sauf pour les deux sacrements de mariage et de pénitence, qui exigent l'intention au moins virtuelle. Pour l'extrême-onction, on peut l'administrer à un malade privé de l'usage de ses sens, sans qu'il ait préalablement manifesté la volonté de la recevoir, parce que cette intention est raisonnablement présumée.

5. *Pour la réception fructueuse des sacrements, il faut des dispositions morales*, conformes à la nature du sacrement qu'on veut recevoir. L'essentiel, si l'on est conscient d'un obstacle qui empêcherait la collation de la grâce, c'est de l'écarter. L'obstacle, dans le baptême et la pénitence, c'est l'impénitence ; on y remédie par le repentir ou la contrition ; dans les autres sacrements, c'est le péché mortel ; on y remédie par la contrition parfaite jointe au désir de recevoir le sacrement de pénitence et, s'il s'agit de la communion, par le recours préalable au sacrement de pénitence, comme y oblige le concile de Trente, à moins d'urgente nécessité (2). Il va de soi que, tout obstacle étant écarté, les fruits qu'on retire de la réception des sacrements sont en raison directe

1. Denzinger, n. 342. — 2. Sess. XIII, *De euch.*, c. 7.

du nombre et de l'excellence des dispositions qu'on y apporte.

Comme on le comprend bien, le *Catéchisme Romain* insiste sur la nécessité, de la part des fidèles, d'entourer les sacrements de respect et d'honneur, de ne les recevoir qu'avec les meilleures dispositions de la ferveur et de la piété, et sur l'obligation, de la part des pasteurs, pour obtenir un tel résultat, de faire comprendre la grandeur, l'excellence et la richesse de tels instruments de sanctification (1).

1. C'est le Christ qui baptise. — « La colombe n'est descendue sur le Seigneur qu'après son baptême. Or, avant qu'il ne vînt se faire baptiser au Jourdain, Jean le connaissait, puisqu'il lui dit : « *C'est moi qui dois être baptisé par vous, et vous venez à moi !* » *Matth.*, III, 14. Il connaissait le Seigneur, il connaissait le Fils de Dieu. Mais (Jésus) devait baptiser dans l'Esprit-Saint et Jean le savait aussi. La preuve en est dans le langage qu'il tient à ceux qui accourent à lui : « *Moi, je vous baptise dans l'eau, mais celui qui doit venir après moi est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de porter sa chaussure ; il vous baptisera dans l'Esprit-Saint et dans le feu.* » *Matth.*, III, 11. Qu'a-t-il donc appris par la colombe, pour que sa véracité soit sauvegardée — que Dieu nous garde d'en douter ! — qu'a-t-il appris sinon que le Christ aurait cette qualité propre que, malgré la multitude des ministres, justes ou pécheurs, qui baptiseraient, la sainteté du baptême ne serait attribuée qu'à celui sur qui est descendue la colombe et dont il a été dit : « *C'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint.* » *Joan.*, I, 33. Que Pierre baptise, c'est lui qui baptise ; que Paul baptise, c'est lui qui baptise ; que Judas baptise, c'est lui qui baptise.

« Si la sainteté du baptême se proportionne à la diversité des mérites, ceux-ci étant divers, il y aura divers baptêmes, et chacun mesurera l'excellence de celui qu'il a reçu sur la sainteté plus grande du prêtre qui l'a baptisé.

1. *Cat. Rom.* P. II, *De sacr.*, n. 32.

Les saints eux-mêmes, comprenez-le, mes frères, les bons qui appartiennent à la colombe, qui sont attachés au sort de cette cité de Jérusalem, les bons eux-mêmes dans l'Eglise, dont l'Apôtre dit : « *Le Seigneur connaît ceux qui sont à lui,* » II *Tim.*, II, 19, ont des grâces diverses, des mérites inégaux : les uns sont plus saints que les autres, les uns sont meilleurs que les autres. Pourquoi donc si quelqu'un est baptisé, par exemple, par un juste qui soit saint, si un autre est baptisé par un ministre de mérite inférieur devant Dieu, de grade inférieur, de continence inférieure, de vie inférieure, pourquoi ne reçoivent-ils qu'un seul et égal baptême sinon parce que *c'est lui qui baptise.* De même donc que lorsqu'un bon (prêtre) et un meilleur baptisent, on ne reçoit pas un baptême de valeur différente, mais identiquement et également le même baptême, malgré la diversité de mérite des ministres, de même lorsqu'un méchant baptise, soit que l'Eglise ne le connaisse pas comme tel, soit qu'elle le tolère..., le sacrement donné est un même sacrement ; il ne varie point selon les dispositions du ministre, mais il est égal et de même valeur parce que *c'est lui qui baptise.* » Saint Augustin, *In Joan.*, tract. VI, 7, 8.

2. **Concours du sujet dans la réception des sacrements.** — « Pour que ces vases divins (les sacrements) répandent leurs faveurs, ne faut-il pas que l'homme dilate, ouvre son cœur dans l'expansion des sentiments religieux ? Ne faut-il pas qu'il seconde l'action surnaturelle par la foi, l'espérance et la charité, pour que ces causes de la justification produisent leurs effets ? Les docteurs de Tubingue répondent « D'après les scolastiques, l'homme peut rester immobile, privé de toute action, sans aucun sentiment pieux, car la cérémonie sainte opère seule l'œuvre de la justification. Et les théologiens postérieurs au concile de Trente, les catholiques du jour n'enseignent pas une autre doctrine ; ils croient le sacrement efficace par son unique vertu, et les dispositions du fidèle complètement inutiles. » L'accusation est grave ; est-elle vraie ? (Non, comme on peut s'en convaincre par ce qui vient d'être dit dans la leçon actuelle.)

« Assurément Dieu n'était pas tenu d'établir les sacrements, car il est libre dans ses actes extérieurs, puis il ne nous devait pas la grâce, puis il pouvait nous la donner d'une autre manière ; mais sa sagesse et sa miséricorde ont rempli un but fort utile et fort convenable, en nous donnant ces moyens de salut. Qui ne voit comment ils vont réveiller sans cesse la vie chrétienne dans les âmes ? Symboles extérieurs, figurant les choses invisibles, ils éclairent l'esprit et l'élèvent vers Dieu ; éléments de la grâce, procurant les biens du ciel, ils raniment le cœur et font naître le désir de s'en approcher. De là les préparations, les efforts, les travaux du fidèle pour les recevoir dignement ; de là la foi vive, la ferme espérance, le brûlant amour ; de là les magnificences du culte véritable, les sacrifices du dévouement, les prodiges de la vertu.

« On comprendra maintenant, nous l'espérons, la doctrine des scolastiques. Les sacrements de la loi nouvelle, agissant *ex opere operato*, produisent la grâce en vertu de leur institution, par leur efficacité propre et intrinsèque. Mais quand l'homme déchu veut rester dans la fange, comme il a ses destinées dans la main de son conseil, la grâce ne peut le reporter vers Dieu ; s'il met un bandeau sur ses yeux, la lumière céleste ne saurait éclairer ses ténèbres ; s'il tient son cœur fermé, le baume divin ne saurait le pénétrer pour guérir ses blessures ; en un mot, la vertu du Tout-Puissant devient inefficace devant la résistance de sa volonté. Il faut donc certaines dispositions pour recevoir avec fruit les sacrements.

« Les théologiens qui ont écrit après la Réforme, n'enseignent pas une autre doctrine. Consultez leurs ouvrages dans toutes les formes et dans toutes les langues, depuis le simple catéchisme jusqu'aux chefs-d'œuvre de la science, de l'éloquence et du génie, tous vous diront que les choses saintes doivent être pratiquées saintement, que les mystères de Dieu doivent rencontrer des sentiments divins dans nos âmes... Le *Catéchisme du concile de Trente* recommande aux pasteurs d'inculquer deux choses bien avant dans l'esprit des fidèles : l'une, que les sacrements méritent tous les hommages et tous les respects

des cœurs ; l'autre, qu'ils n'agissent qu'avec la foi, l'espérance et la charité, et toutes les bonnes dispositions. Enfin, quand le concile de Trente définit que ces présents du ciel produisent la grâce *ex opere operato*, il entend qu'ils agissent par une vertu que Jésus-Christ a bien voulu y attacher ; mais il ne veut pas dire, à Dieu ne plaise, que le chrétien n'a besoin d'aucune préparation pour les recevoir. Le saint concile s'en explique assez lui-même : il dit que nos divins mystères confèrent la grâce « à ceux qui ne mettent point d'obstacle à leur efficacité ; » or, le pécheur qui n'a ni foi, ni dévotion, ni repentir, le pécheur qui persévère dans le mal, qui ne veut pas revenir au bien, met certainement obstacle à la vertu qui opère la sanctification ; quelque puissante que soit une cause, elle n'agit point quand elle est paralysée dans ses actions par une force contraire. » Moehler, *Défense de la Symbolique*, trad. franç., Paris, 1853, t. III, p. 287-295.



# Leçon XXII[e]

# Du Baptême

## I. *Définition.* — II. *Eléments constitutifs*

Très intéressante, mais particulièrement importante, est l'étude et la connaissance du baptême (1). Ce sacrement, en effet, est le pre-

1. BIBLIOGRAPHIE : Visconti (Vicecomes), *Observationes eccles. de antiquis baptismi ritibus et cœremoniis*, Milan, 1615 ; Petau, *Theolog. dogm.*, Paris, 1644-1650 ; Martene, *de antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1702 ; Hammond, *The baptism of infants defended*, Londres, 1655 ; Hardouin, *De bapt. in nomine Christi*, Paris, 1687 ; Garner, *The primitive baptism considered*, Londres, 1701 ; Duguet, *Dissert. théol. et dogm*, Paris, 1727 ; Matthies, *Baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica*, Berlin, 1731 ; Walch, *Hist. pædobaptismi quat. priorum sæculorum*, Iéna, 1739 ; Chardon, *Hist. des sacrements*, Paris, 1745, dans le *Cursus Theol.*, de Migne, t. xx ; Ansaldi, *De baptismate in Spiritu Sancto et igne*, Milan, 1752 ; Acami, *De pædobaptismo solemni*, Rome, 1755 ; Höfling, *Das Sacrament der Taufe*, Erlangen, 1846 ; Lenoir, *Essai biblique, historique et dogmatique sur le baptême des enfants*, Paris, 1856 ; Pozzi, *Le bapt. des enfants en face de l'histoire et de la Bible*, Paris, 1856 ; Zezschwitz, *Die Katechumenen*, Leipzig, 1868 ; Mayer, *Der Katechumenat*, Kemptem, 1868 ; Weiss, *Die altkir. Pædagogik*, Fribourg, 1869 ; Probst, *Die Liter. der drei ersten Iahr.*, Tubingue, 1870 ; Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881 ; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e édition, Paris, 1898 ; articles *Baptême*, dans le *Dict. d'Ecriture* et le *Dict. de Théologie* ; traité du Baptême dans les cours de théologie les plus récents, Hurther, Sasse, Pesch, Tanquerey, etc. ; Ghir, *Les Sacrements*, trad. franç., Paris 1900, t. 1 ; Souben, *Les Sacrements*, Paris, 1905, première partie.

mier de tous, non par sa dignité, mais par sa nécessité.

Il est, avec l'eucharistie, celui sur lequel le Nouveau Testament offre le plus de renseignements. Il devient, dès la Pentecôte, celui qui sert à l'initiation chrétienne et est entouré, à ce titre, par l'Eglise, de soins tout spéciaux dans l'organisation du catéchuménat. Les Pères ne cessent d'en parler et de résoudre, au fur et à mesure qu'ils se présentent, tous les problèmes qui se posent à son sujet. La controverse relative au baptême des hérétiques, puis la lutte contre les donatistes suscitent de nombreux travaux, qui dégagent certains principes directeurs, précisent et formulent des points de doctrine, bientôt sanctionnés par des définitions conciliaires.

Au point de vue *dogmatique*, c'est d'abord l'absolue nécessité de ce sacrement pour quiconque veut faire partie de l'Eglise et s'assurer le salut éternel ; c'est ensuite sa nature, sa valeur intrinsèque, son efficacité certaine, d'où la détermination progressive du vrai rôle du ministre et du sujet, la distinction entre ce que la théologie appellera la validité et la licéité, *l'opus operatum* et *l'opus operantis*.

Au point de vue *moral* et *pratique*, c'est, d'une part, son rôle capital, dans la vie, les graves devoirs qu'il impose, la difficulté pour le baptisé qui retombe dans le péché de rentrer en grâce avec Dieu : d'où le rôle postbaptismal du sacrement de pénitence, cette seconde planche de salut ; et, d'autre part, ce sont les inconvénients et les abus du retard apporté par les catéchumènes à sa réception, contre lesquels ne cessent de protester les Pères.

Enfin, au point de vue *liturgique*, c'est l'ensemble majestueux des rites et des cérémonies qui précèdent, accompagnent et suivent sa collation, alors intimement liée à la collation de la confirmation et

de l'eucharistie et constituant l'initiation chrétienne.

Plus tard, au XIIe et au XIIIe siècles, les prétentions abusives des vaudois, des cathares, des albigeois et des pétrobrusiens, au sujet du baptême des enfants, puis les erreurs de Jean Wiclef († 1384) et de Jean Huss (†1415), et enfin la lutte engagée contre l'Eglise par la Réforme permettront de compléter la théologie sacramentaire du baptême. Les grands scolastiques du moyen âge, par leurs essais de systématisation, y contribuèrent pour une large part ; et le concile de Trente apportera, sur certains points controversés ou niés, des solutions et des définitions qu'il n'y aura plus qu'à recueillir.

Aussi, étant donnée l'importance du baptême, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que le *Catéchisme Romain* commence son traité par des considérations remarquables sur la nécessité, pour les fidèles, de connaître et de comprendre tout ce qui a trait à ce sacrement, et, pour les pasteurs, de ne pas laisser passer d'occasion sans l'expliquer dans son ensemble ou du moins sans insister sur quelque point particulier.

« Quiconque aura lu saint Paul avec un peu de soin, conclura sans hésiter qu'on exige impérieusement des fidèles une connaissance parfaite du baptême. Tant il s'efforce de rappeler souvent, en termes graves et remplis de l'Esprit de Dieu, le souvenir de ce mystère, d'en montrer la divinité et de le mettre sous nos yeux pour nous y faire contempler et imiter la mort, la sépulture et la résurrection de notre Rédempteur. Les pasteurs doivent donc toujours craindre de n'avoir consacré ni assez de soin ni assez de zèle à traiter de ce sacrement. Mais expliquer, à l'exemple de nos ancêtres, les mystères divins du baptême, la veille de Pâques et de la Pentecôte, où l'Eglise avait coutume jadis d'environner l'administration de ce sacrement de tant de respect et de si belles cérémo-

nies, serait insuffisant ; ils devront encore saisir dans les autres jours les occasions de discourir sur ce sujet.

« L'une des plus favorables, c'est quand la foule accourt pour assister à quelque réception du baptême. Il sera bien plus facile, sinon de passer en revue tous les points qui s'y rapportent, au moins d'en traiter un ou deux, alors que la doctrine que les fidèles entendront sera symbolisée sous leurs yeux dans les cérémonies sacrées, et qu'ils pourront ainsi la contempler avec un esprit recueilli et attentif sous cette forme sensible. Avertis de cette manière par l'exemple des autres, ils ne manqueront pas de se rappeler les obligations qu'ils ont contractées avec Dieu et de se demander si leur vie et leurs mœurs répondent bien à ce que suppose la profession de chrétien (1). »

# I. Définition du baptême

I. Le nom. — 1. *Dans l'Ecriture.* — Le premier de nos sacrements porte un nom grec : il vient du verbe βαπτίζειν, plonger, immerger, baigner, arroser, laver, purifier, d'où βάπτισμα et βαπτισμόσ, devenu, chez les latins, *baptisma*, *baptismus*, et chez nous, *baptême*. Le verbe grec se trouve dans les Septante et est traduit, dans la Vulgate, par *tingere*, *intingere*, *lavare*, *baptizare*. Dans le Nouveau Testament, βαπτισμός sert à désigner de préférence les ablutions légales, les purifications pharisaïques (2), tandis que βάπτισμα, employé quelquefois au figuré pour marquer l'excès des maux dans lesquels on peut être plongé (3), désigne plus particulièrement le rite baptismal de Jean ou de Jésus-Christ (4). La *doctrine des baptêmes*, dont parle l'Epître aux Hébreux (5), fait allusion aux relations du baptême chrétien avec

1. *Cat. Rom.*, P. II, c. II, *De bapt. sacr.*, n. 1-2. — 2. *Marc.*, VII, 3-4 ; *Hebr.*, IX, 10. — 3. *Marc.*, X, 38 ; *Luc*, XII, 50. — 4. *Rom.*, VI, 4 ; *Eph.*, IV, 5 ; *Col.*, II, 12 ; I *Petr.*, III, 21. — 5. *Hebr.*, VI, 2.

les purifications juives et le baptême du Baptiste. La même épître qualifie d'*illuminés*, φωτισθέντες, les fidèles (1) ; saint Jean (2) appelle le baptême un *sceau*, σφραγίς, et saint Paul le *bain de la régénération*, λουτρὸν παλιγγενεσίας, *lavacrum regenerationis* (3).

2. *Chez les Pères*. Les Pères de l'Eglise ne négligeront aucune de ces expressions scripturaires et en montreront la parfaite légitimité et l'excellence. Ils enrichiront même la langue chrétienne de beaucoup d'autres termes pour désigner le baptême, tous justifiés du point de vue auquel ils se sont placés, par allusion soit à la matière ou à la forme de ce sacrement, soit à son mode de collation ou à ses effets, soit à son symbolisme si riche. Rappelons seulement les principaux.

Le baptême est le sacrement de l'eau, non d'une eau quelconque, mais d'une eau sanctifiée par l'Esprit-Saint, de l'eau vive (4), de l'eau vivifiante (5), de l'eau régénératrice, matrice du chrétien (6) ; c'est le sacrement de l'eau qui sert de bain, le bain où l'on plonge le catéchumène pour le laver, le purifier de ses péchés, lui communiquer la vie (7) ; c'est le bain de la palingénésie, de la régénération et de la rénovation (8) ; c'est une mort et une sépulture mystique par où l'on passe comme le Christ, mais d'une manière symbolique, pour ressusciter à la vraie vie (9) ; c'est une naissance nouvelle, *novum natale* (10). Mais comme il requiert au préalable de la

1. *Hebr.*, x, 32. — 2. *Apoc.*, ix, 4. — 3. *Tit.*, iii, 5. — 4. *Didaché*, vii, 1. — 5. S. Cyprien, *Epist.*, lxxiii, 11 ; *Patr. lat.*, t. iii, col. 1116. — 6. Clément d'Alex., *Strom.*, iv, 25 ; *Patr. gr.*, t. viii, col. 1369. — 7. *Strom*, i, 6 ; *ibid.*, col. 281. — 8. S. Hilaire. *In ps.* lxiii, 11 ; *Patr. lat.*, t. ix, col. 412. — 9. S. Chrysostome, *Ad illum.*, I, 1 ; *Patr. gr.*, t. xlix, col. 225. — 10. Tertullien, *De bapt*, 4, 20 ; *Patr. lat.*, t. i, col. 1204, 1224.

part de celui qui le reçoit une profession de foi, on l'appelle encore le sacrement de la foi, *obsignatio fidei* (1), et, parce qu'il est conféré au nom des trois personnes divines, le sacrement de la Trinité (2).

D'autre part, comme le rite baptismal projette dans l'âme du baptisé la lumière d'en haut, on l'appelle l'*illumination* par excellence, le φωτισμός (3). De là, chez les Pères, tant de catéchèses ou d'allocutions aux *illuminés*, πρὸς φωτιζομένους, *ad illuminandos*. Mais comme il sert de prise de possession des âmes par Dieu et marque les fidèles d'une empreinte divine, on le désigne par les mots σφραγίς, *signaculum*, sceau (4).

3. D'après le *Catéchisme Romain* (5), ce mot de baptême a reçu un sens précis dans le langage ecclésiastique, celui qui sert à désigner l'ablution régénératrice. « Dans un discours aux catéchumènes, y est-il dit, Chrysostome l'appelle tantôt purification, parce qu'il nous purifie du vieux levain pour faire de nous une pâte nouvelle, tantôt sépulture, tantôt plantation, tantôt croix du Christ ; dénominations dont il est facile de trouver la raison dans l'Epître aux Romains. Et si saint Denys le nomme le principe des saints commandements, la cause en est évidente : c'est que ce sacrement est comme la porte par laquelle on entre dans la société chrétienne, et que de lui date le commencement de notre obéissance aux préceptes divins (6). »

1. Tertullien, *De pœnit.*, 6 ; *Patr. lat.*, t. I, col. 1239. — 2. S. Augustin, *Serm.*, CCLXIX, 2 ; *Patr. lat.*, t. XXXVIII, col. 1235. — 3. S. Justin, *Apol.*, I, 61 ; *Patr. gr.*, t. VI, col. 420 ; Ps.-Denys, *De eccl. hier.*, II, I, 2 ; *Patr. gr.*, t. II, col. 392. — 4. Voir notre article *Baptême d'après les Pères*, dans le *Dict. de théol.*, t. II, col. 179-180. — 5. *Cat. Rom.*, P. II, c. II, *De bapt. sacr.*, n. 3-4. — 6. *Ibid.*

II. La chose. — 1. *Jusqu'à saint Augustin.* — Chose étonnante, dans la primitive Eglise, rien assurément n'était connu parmi les fidèles comme le baptême, l'un des trois sacrements de l'initiation chrétienne, grâce aux catéchèses qui en précédaient ou en suivaient la collation solennelle ; et pourtant ils eussent été en peine d'en donner une définition technique. On savait bien de quels éléments il était composé, les merveilleux effets qu'il produisait, les diverses manières dont on le désignait, mais à vrai dire il n'existait pas de définition proprement dite. On en parlait comme d'une chose connue, sur laquelle aucune erreur n'était possible, mais personne n'avait songé à le définir rigoureusement. Le baptême comprend trois choses distinctes : le rite extérieur et le double effet de ce rite, le caractère et la grâce ; le rite n'est qu'un acte transitoire, le caractère est un effet permanent, la grâce un effet amissible. Pour définir le baptême, il fallait avoir déterminé exactement tous ses éléments constitutifs et distingué ses effets ; mais ce travail ne s'est effectué que peu à peu. Le premier, saint Augustin a défini le baptême par ses éléments constitutifs quand il a dit : « Qu'est-ce que le baptême du Christ ? *Lavacrum aquæ in verbo. Tolle aquam, non est baptismus ; tolle verbum, non est baptismus.* L'eau et la parole sont essentiellement requises : l'une doit s'ajouter nécessairement à l'autre : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (1). Voilà bien le signe, mais que signifie-t-il ? que produit-il ? C'est ce que cette formule augustinienne ne dit pas. Elle est donc à compléter.

2. *A l'époque des scolastiques.* Les grands théologiens du moyen âge se sont appliqués à définir exac-

1. *In Joan.*, tract., LXXX, 3.

tement le baptême. D'après Hugues de Saint Victor (1), c'est l'eau sanctifiée par la parole de Dieu pour effacer les péchés. Matière et forme, but et effet, tout semble indiqué dans cette définition ; il y manque pourtant l'indication de la matière prochaine, c'est-à-dire l'ablution, qui constitue le sacrement proprement dit. C'est pourquoi saint Thomas la rejette et lui préfère celle de Pierre Lombard. Puisque, dit-il, les sacrements de la loi nouvelle produisent par leur opération une certaine sanctification, le sacrement n'a son existence complète qu'au moment où se consomme la sanctification. Or, la sanctification n'est pas consommée dans l'eau, mais l'eau a seulement une vertu sanctificatrice instrumentale qui n'est pas permanente, mais passe dans l'homme sujet de la vraie sanctification. Le sacrement n'a donc pas son être complet dans l'eau seule, mais dans l'application de l'eau à l'homme, c'est-à-dire dans l'ablution. Pour cette raison le Maître définit le baptême (2) : l'ablution extérieure du corps accompagnée de la formule prescrite (3). Tel est bien le signe sensible, matière prochaine et forme. Mais l'ablution ainsi donnée sert d'instrument à la purification de l'âme, et cette purification a droit à être signalée. A la constitution physique du sacrement, matière et forme, il faut joindre la constitution métaphysique, genre et différence spécifique, et ajouter que le baptême est le sacrement de la régénération spirituelle. C'est ce qu'a fait le *Catéchisme Romain*.

3. *Définition du Catéchisme Romain.* — « Quant à la définition de la chose, on pourrait la trouver dans les auteurs ecclésiastiques ; mais la plus juste et la plus con-

1. *De sacr.*, L. II, p. VI, c. 2. — 2. IV *Sent.*, dist. 3, p. 1, c. 1. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXVI, a. 1.

venable est celle qui se tire des paroles de Notre Seigneur dans saint Jean et de l'Apôtre aux Ephésiens : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (1). » Et parlant de l'Église, l'Apôtre dit que Dieu *l'a purifiée dans l'eau baptismale avec la parole* (2). On peut donc définir correctement et justement le baptême : le sacrement de la régénération par l'eau dans la parole (mieux serait de dire : par l'ablution de l'eau). Par la nature nous naissons d'Adam enfants de colère ; par le baptême, au contraire, nous renaissons en Jésus-Christ enfants de la miséricorde, parce que *pour tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à eux qui croient en son nom, qui non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu sont nés* (3).

« Au reste, de quelque manière qu'on explique la nature du baptême, ce qu'il faut apprendre au peuple, c'est que ce sacrement consiste dans une ablution à laquelle doivent s'unir nécessairement les paroles solennelles et consacrées par notre Sauveur. Ainsi l'ont toujours enseigné les saints Pères ; et saint Augustin en témoigne avec la dernière évidence : « La parole, dit-il, s'unit à l'élément, et le sacrement existe. » Ce point réclame des explications soignées, sans quoi le peuple pourrait tomber dans l'erreur assez commune de croire que l'eau réservée dans les fonts sacrés pour l'administration du baptême constitue le sacrement même. Le baptême, en effet, ne mérite le nom de sacrement que lorsque, à l'eau que l'on emploie dans l'ablution, on ajoute les paroles déterminées par le Seigneur lui-même (4). »

## II. Eléments constitutifs du baptême

**La matière. — I. La matière éloignée. —**

1. *Joan.*, III, 5. — 2. *Eph.*, V, 26. — 3. *Joan.*, I, 12-13. — 4. *Cat. Rom.*, P. II, c. II, *De bapt. sacr.*, n. 5-6.

1. *L'eau.* — La matière du baptême, « c'est toute espèce d'eau naturelle, eau de mer, de rivière, de marais, de puits, de fontaine, en un mot ce qui s'appelle eau simplement et sans qualificatif. » Le Sauveur nous l'apprend positivement par ces paroles : « Nul, s'il ne renaît *de l'eau* et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ; » de même l'Apôtre, quand il dit que l'Eglise « a été purifiée *dans l'eau baptismale* (1). » D'où vient alors que le précurseur, opposant le futur baptême du Christ à son propre baptême, qui était un baptême d'eau, déclare qu'il sera conféré « *dans l'Esprit-Saint et le feu?* » Ces paroles du Baptiste, remarque le *Catéchisme Romain* (2), ne doivent nullement s'entendre de la matière du baptême, mais de l'effet intérieur de l'Esprit-Saint sur nos âmes, ou plutôt du miracle qui s'opéra le jour de la Pentecôte, lorsque le Saint-Esprit descendit du ciel sur les Apôtres sous la forme du feu ; miracle prédit par Notre Seigneur en ces termes : « *Jean a baptisé dans l'eau, mais vous, sous peu de jours, vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint.* » Même dans l'hypothèse où le précurseur aurait connu dans tous ses détails le futur baptême, ses paroles n'autorisent pas à croire qu'il ait voulu exclure l'eau. Il n'a en vue que l'efficacité propre à chaque baptême et la supériorité de celui de Jésus sur le sien. On peut ajouter que l'antithèse ainsi exprimée met le baptême de Jean en face de l'initiation chrétienne qui, outre le baptême, comprend le don du Saint-Esprit par la confirmation ; et alors s'explique la mention du Saint-Esprit et du feu.

2. *L'eau, matière du baptême, figurée et prophétisée.* — L'Ecriture elle-même prouve que l'eau baptismale avait été figurée. C'est ainsi que saint Pierre

1. *Ibid,* n. 7. — 2. *Ibid.,* n. 7.

voit dans le *déluge et l'arche de Noé* (1) l'image du vieil homme, dont les péchés sont détruits dans l'eau du baptême, et celle de l'homme nouveau qui se sauve de la mort spirituelle en pénétrant dans l'arche qu'est l'Eglise. C'est ainsi que saint Paul trouve dans le *passage de la mer Rouge* (2), où les Hébreux sont délivrés et les Egyptiens submergés, l'image anticipée de l'âme sauvée par l'eau baptismale et de ses ennemis réduits à l'impuissance. De même *l'eau jaillissant du rocher*, au contact de Moïse (3), représente, d'après saint Paul, le Christ qui sauva les hommes par l'eau du baptême. Après avoir rappelé les deux premières de ces figures du baptême, le *Catéchisme Romain* ajoute :

« Nous ne citerons ni l'ablution du syrien Naaman, ni la vertu miraculeuse de la piscine probatique, ni plusieurs autres choses dans lesquelles il est facile d'apercevoir des symboles de ce mystère. Quant aux prophéties, on ne saurait les révoquer en doute : ces eaux auxquelles le prophète Isaïe (4) invite avec tant de zèle tous ceux qui ont soif, celles qu'Ezéchiel (5) voyait en esprit sortir du temple, cette fontaine que Zacharie (6) montrait dans l'avenir à ceux de la maison de David, qui habiteraient Jérusalem, comme une source préparée pour purifier le pécheur et la femme impure, tout cela ne devait-il pas servir évidemment à signifier et à exprimer l'eau salutaire du baptême (7) ? »

Incontestablement, plusieurs passages de l'Ancien Testament peuvent offrir et ont offert d'ingénieux rapprochements entre les eaux, dont on vante les futures vertus, et celles du baptême ; mais aucune n'a l'importance de celui-ci :

1. I. *Petr.*, III, 20-21. — 2. I *Cor.*, x, 2. — 3. I *Cor.*, x, 4. 4. *Is.*, LV, 1. — 5. *Ezech.*, XLVII, 1-2. — 6. *Zach.*, XIII, 1. — 7. *Cat. Rom.*, P. II, c. II, n. 8-9.

« *Je ferai sur vous une aspersion d'eaux pures,*
*Et vous serez purs ;*
*Je vous purifierai de toutes vos souillures*
*Et de toutes vos abominations* (1). »

3. *L'eau baptismale dans l'Eglise primitive.* — Dès les temps apostoliques, c'est avec de l'eau que l'on baptise ; aucun doute possible à cet égard. L'eunuque de la reine Candace dit à Philippe : « *Voici de l'eau : qu'est-ce qui empêche que je ne sois baptisé* (2)*?* » Et Philippe, étant descendu avec lui dans l'eau, le baptisa. L'auteur de la *Didaché* résume admirablement ce qui touche à la collation du baptême ; après avoir indiqué les deux voies, la voie qui mène à la vie, et celle qui conduit à la mort, il signale les principaux devoirs du futur baptisé, ce qu'il doit faire, ce qu'il doit éviter ; et il ajoute : « après avoir enseigné ces choses, baptisez ainsi au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, *en plongeant le baptisé dans une eau vive* (fleuve ou source) ou, à son défaut, *dans toute autre eau froide* (lac ou citerne), à moins de raison particulière ; si vous ne le pouvez dans l'eau froide, dans l'eau chaude. Que si vous n'avez pas d'eau suffisante pour y plonger le baptisé, versez-en trois fois sur sa tête (3). »

L'eau, sans doute, passe aux yeux de certains gnostiques pour être le siège, le principe ou la source du mal ; aussi en suppriment-ils l'emploi dans la collation du baptême, au grand scandale de saint Irénée (4). Il en fut de même dans d'autres sectes, notamment chez les manichéens (5). Tertullien

1. *Ezech.*, XXXV. 25. — 2. *Act.*, VIII, 38-39. — 3. *Didaché*, VII ; édit. Funk, Tubingue, 1887, p. 20-22. — 4. *Cont. haer.*, I, XXI, 4 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 665. — 5. S. Augustin, *Haer.*, 46 ; *Patr. lat.*, t. XLII, col. 34 ; saint Augustin signale encore les séleuciens et les hermiens, *ibid.*, 59 ; col. 42 ; Théodoret,

compose un traité du baptême, qui commence par ces mots : « *Heureux sacrement que celui de notre eau*, qui, lavant les souillures contractées dans les ténèbres du passé, nous délivre pour la vie éternelle (1). » Et il attaque la secte des caïniens, race de reptiles, qui recherchent d'ordinaire les lieux secs et arides, et leur reproche de supprimer le baptême, en supprimant l'usage de l'eau. « Pour nous, dit-il, petits poissons selon Jésus-Christ, notre Iχθύς, nous naissons dans l'eau, et nous ne saurions trouver le salut hors d'elle (2). »

Beaucoup plus tard, les cathares et les albigeois reprendront les erreurs des gnostiques et des manichéens ; mais Innocent III rappellera la nécessité absolue de l'eau pour l'administration du baptême (3) ; et lorsque Luther et Théodore de Bèze prétendront qu'en cas de nécessité on peut, à défaut d'eau, se servir d'un liquide quelconque, le concile de Trente portera ce canon : « Si quelqu'un dit que l'eau véritable et naturelle n'est pas nécessairement requise pour le baptême, et s'il interprète faussement dans un sens métaphorique ces paroles de

*Haeret. fab.*, I, 10, 11 ; *Patr. gr.*, t. LXXXIII, col. 360, signale les ascodrutes et les archontiques.

1. *De bapt.*, 1 ; *Patr. lat.*, t. I, col. 1197. — 2. *Ibid.*, col. 1198. En traitant les chrétiens de petits poissons, Tertullien emploie le langage symbolique, si conforme aux données évangéliques et à la croyance des premiers fidèles. Le monde est une mer ; les hommes sont des poissons ; les Apôtres des pêcheurs d'hommes ; les baptisés des poissons selon l'Iχθύς. Ce mot grec signifie lui-même poisson et est appliqué à Notre Seigneur non sans raison ; les cinq lettres grecques qui le composent sont les initiales de cinq mots : Jésus, Christ, fils de Dieu, Sauveur. Et c'est bien l'expression de la foi chrétienne sous le symbole du poisson. Le poisson, du reste, se retrouve, dans l'Evangile et dans les peintures murales des catacombes, associé à l'idée du baptême et de l'eucharistie. — 3. Denzinger, n. 345

Notre Seigneur Jésus-Christ : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit,* » qu'il soit anathème (1). »

4. *Pourquoi l'eau ?* Parce que Notre Seigneur l'a ainsi décidé. Mais Dieu ne fait rien sans sagesse ; et, nécessairement, en choisissant l'eau pour en faire la matière du baptême, il a eu ses motifs. C'est à chercher ces motifs que les Pères se sont ingéniés et ils ont découvert dans cet usage de l'eau pour la régénération chrétienne d'admirables convenances ; car il répond à la nature, à la nécessité et aux effets du sacrement. Sans eau, pas de vie dans la nature, pas d'être organisé et vivant ; de même, sans elle, pas de vie surnaturelle. L'eau sert à laver, à purifier : l'eau baptismale efface la tache du péché. L'eau éteint le feu, et le feu doit châtier un jour le péché : le baptême supprime tout aliment pour ce feu. L'eau rafraîchit et tempère : la grâce baptismale apaise l'ardeur de la concupiscence. L'eau étanche la soif : l'âme est désaltérée dans l'eau du baptême (2).

1. *Conc. Trid*, sess. VII, *De bapt.*, can. 2. — 2. « Ces rapports de convenance, Tertullien les cherche pour la matière du baptême. Certes, s'il existe un élément que ses propriétés naturelles désignaient au choix de Dieu comme signe sensible et efficace de la purification de l'âme, c'est bien l'eau. Mais le défenseur du baptême ne s'en tient pas à cette ressemblance de la vertu matérielle de l'eau avec l'efficacité surnaturelle qu'elle acquiert dans le sacrement. Il trouve en outre dans l'antiquité, dans la dignité et la fécondité de cet élément, autant de titres à la prérogative qui lui est échue. A l'aide des premiers versets de la Genèse, il montre que l'eau est une de ces substances primordiales dont se composait le monde avant sa formation. Elle servait de siège à l'Esprit de Dieu qui planait sur elle quand les ténèbres couvraient encore la face de l'abîme. C'est dans son sein que la vie animale s'est produite tout d'abord avant même que l'air et la terre se peuplassent de créatures vivantes. Faut-il énumérer tous les avantages que cet élément possède sur les autres, sa force ou sa grâce, son usage plus général, les services qu'il rend au monde ?... Toute cette

Saint Thomas condense toutes ces raisons. L'eau, dit-il, est la matière parfaitement convenable du baptême : d'abord, *à raison de la nature même du baptême,* car il est une régénération qui donne la vie spirituelle ; sa vertu revient bien aux propriétés de l'eau, puisque les germes d'où naissent tous les êtres vivants, plantes et animaux, sont humides et participent à la nature de l'eau. Ensuite, *à raison des effets du baptême,* qui ont du rapport avec les propriétés de l'eau. Elle lave parce qu'elle est liquide, et par là même elle est apte à signifier et à produire l'ablution des péchés. Sa fraîcheur tempère l'excès de la chaleur et cela la rend propre à modérer le foyer de la concupiscence. A cause de sa transparence, elle reçoit la lumière ; elle convient donc, comme matière du baptême, en tant que c'est le sacrement qui donne la foi. En troisième lieu, *elle représente très bien les mystères de Jésus-Christ,* qui sont la source de notre justification ; car, comme le dit saint Chrysostome, lorsque nous plongeons notre tête dans l'eau comme dans une sorte de sépulcre, le vieil homme est enseveli et disparaît submergé, puis il reparaît renouvelé. Enfin, *parce qu'elle est commune et abondante,* c'est la matière qui convient à un sacrement nécessaire, car partout on peut facilement se la procurer (1).

Plus succintement encore. le *Catéchisme Romain,* après avoir fait allusion à l'éloge de l'eau et du bap-

partie du discours tend à prouver que Dieu n'aurait pu choisir un élément plus convenable pour le sacrement de la régénération, et que les eaux ont été présanctifiées en quelque sorte par l'Esprit de Dieu, qui planait sur elles à l'origine des temps, comme pour indiquer d'avance la vertu que l'institution divine y attacherait plus tard. » Freppel, *Tertullien,* 3e édit , Paris, 1887, t. I, p. 394-395

1. *Sum. theol* , III., Q. LXVI, a. 3.

tême écrit par saint Jérôme dans une de ses lettres à Océanus (1), recommande aux pasteurs d'enseigner avant tout qu'à cause de la nécessité du baptême, il était très convenable que l'eau en fût la matière, parce qu'elle se trouve partout et que chacun peut s'en procurer aisément. Du reste, elle peint très bien l'effet du baptême : par sa propriété de laver les taches, elle représente admirablement la force et l'efficacité du baptême qui enlève les souillures du péché. Et de même qu'elle est très propre à rafraîchir les corps, de même le baptême a la vertu d'affaiblir en grande partie le feu des passions (2).

5. *Quelle eau ?* Toute eau, pourvu que ce soit vraiment de l'eau naturelle, sans mélange qui l'altère ou la dénature, peut servir au baptême en cas de nécessité. Car c'est une opinion des Pères que Jésus, en se faisant baptiser dans le Jourdain, avait par là même sanctifié toutes les eaux de la terre. Saint Ignace d'Antioche l'avait remarqué (3), et saint Ambroise attribue au baptême de Jésus l'efficacité salutaire de l'eau (4). Toutefois l'usage s'introduisit assez vite dans la liturgie d'exorciser et de bénir l'eau qui devait servir à la collation du baptême pour la sanctifier et lui donner la vertu sanctifiante par l'invocation préalable de la Trinité ou du Saint-Esprit(5). De là les magnifiques cérémonies de l'Eglise dans la bénédiction de l'eau baptismale, la veille de Pâques et de la Pentecôte. Cette bénédiction n'est pas nécessaire pour la validité du baptême, remarque saint Thomas (6), mais elle a pour but de le rendre plus

1. *Epist.*, LXIX, 6. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, c. II, n. 10. — 3. *Eph.*, XVIII, 2 ; Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. II, p. 186. — 4. *Expos. Ev. sec. Luc.* II, 83 ; *Patr. lat.*, t. XV, col. 1583. — 5. Voir notre article *Baptême d'après les Pères*, dans le *Dict. de théol.*, t. II, col. 181-182. — 6. *Sum. theol.*, III, q. LXVI, a. 3, ad 5.

solennel, afin d'exciter la dévotion des fidèles, et d'empêcher que le démon ne s'oppose astucieusement à l'effet du baptême.

« Il faut remarquer, dit le *Catéchisme Romain*, que l'Eglise catholique, appuyée sur la tradition des Apôtres, a toujours été dans l'usage d'ajouter à l'eau le saint chrême pour le baptême qui se donne avec les cérémonies consacrées, afin d'exprimer plus sensiblement encore les effets du sacrement. Et quoiqu'on puisse douter quelquefois, si telle ou telle eau employée est véritablement celle que le sacrement demande, il faut apprendre au peuple à tenir pour certain que jamais et pour aucune cause le baptême ne peut exister avec une matière autre que l'eau naturelle (1). »

II. Matière prochaine ou mode d'emploi de l'eau. — 1. *Il faut une ablution.* Quoique consacrée, en un certain sens, par le contact de l'humanité du Christ au Jourdain, ou bénite par les prières liturgiques de l'Eglise, l'eau n'est pas encore un sacrement. Elle n'en fait partie, comme élément constitutif, qu'au moment précis où elle est employée par le ministre pour la purification du catéchumène et unie à la formule trinitaire, A ce moment-là, pour bien traduire l'idée de purification intérieure, elle doit non seulement toucher mais encore laver le corps, sous forme de lotion ou d'ablution ; elle est alors la matière prochaine du sacrement, l'un de ses éléments essentiels. Mais de quelle manière doit se faire cette lotion ou ablution ? C'est ce qui n'a pas été invariablement fixé par l'Ecriture. Les usages peuvent varier et ont varié sans que cette diversité, purement accidentelle, détruise l'unité de sacrement. Or, on compte trois modes d'ablution : l'un par *immersion,* quand on plonge le catéchumène

1. *Cat. Rom.*, P. II, c. II, n. 11.

dans l'eau ; un autre par *infusion*, quand on répand l'eau sur le corps du baptisé ; et un troisième par *aspersion*, quand on la jette sur les candidats au baptême.

2. *Baptême par immersion*. C'est le mode de baptême que suggère le verbe baptiser, puisqu'il signifie plonger ; c'est aussi celui qui paraît indiqué dans le Nouveau Testament, où il est question de bain, d'assimilation du baptisé à la sépulture du Christ, et de descente dans l'eau. L'immersion est, en effet, dit saint-Thomas, la figure la plus expressive de la sépulture du Christ. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'elle ait été employée de préférence dès l'apparition du christianisme. La *Didaché* nous le notifiait plus haut, tout en indiquant, à titre d'exception et faute de pouvoir procéder à l'immersion, la triple infusion qui la remplace. De là ces expressions caractéristiques des Pères : descendre dans l'eau, remonter de l'eau, y entrer pour mourir spirituellement et en sortir régénéré, vivant de la vie divine(1).

Cette immersion se répétait trois fois. *Non semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur*, dit Tertullien (2). Même pratique en Orient, au témoignage de saint Cyrille de Jérusalem (3), de saint Basile (4), de saint Grégoire de Nysse (5), de saint Chrysostome (6). L'auteur du *De Sacramentis* note qu'on pose au catéchumène une triple interrogation et qu'à chaque réponse on le plonge dans

1. Cf. Hermas, *Mand.*, IV, 3 ; *Simil.*, IX, 16 ; Tertullien, *De bapt.*, 7, 20 ; *Patr. lat.*, t. I, col. 1206, 1224 ; saint Ambroise, *De myst.*, III, 11 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 392 ; *Constit. apost.*, VII, XLIII ; *Patr. gr.*, t. I, col. 1045. — 2. *Adv. Prax.*, 26 ; t. II, col. 190. — 3. *Cat.*, XX, 4 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1080 : — 4. *De Spir. S.*, XV, 35 ; *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 132. — 5. *Cat.*, 35 ; *Patr. gr.*, t. XLV, col. 85. — 6. *In Joan.*, hom., XXV, 2 ; *Patr. gr.*, t. LIX, col. 151.

l'eau (1). C'est là un usage qui appartient, comme tant d'autres pratiques, à la coutume traditionnelle de l'Église et qui a l'autorité d'une loi écrite (2). Les *Canons apostoliques* (3) prononcent la déposition contre l'évêque ou le prêtre qui n'aurait pratiqué qu'une seule immersion.

L'usage de n'en pratiquer qu'une est d'origine hérétique. C'est Eunomius qui l'introduisit en Orient, au rapport de Théodoret (4) et de Sozomène (5). En Occident, la haine de l'hérésie arienne l'acclimate en Espagne vers la fin du VIe siècle. L'évêque de Braga proteste contre cette coutume nouvelle qu'il déclare entachée de sabellianisme ; et Léandre, évêque de Séville, consulte le pape Grégoire le Grand pour savoir s'il fallait tenir pour valide le baptême ainsi conféré. Le pape répond affirmativement et donne en même temps la raison de la pratique romaine (6). Finalement, le IVe Concile de Tolède, en 633, décide de ne plus pratiquer qu'une seule immersion, pour témoigner, contre les Wisigoths ariens, de la foi de l'Église catholique à l'égalité des trois personnes divines.

Totale chez les Grecs, où le néophyte était plongé tout entier dans l'eau de manière à y disparaître complètement, l'immersion, en Occident, « n'est pas le bain pris par plongeon en pleine eau ou dans une piscine, c'est à peu près la douche prise

1. *De sacr.*, II, VII, 20 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 429. — 2. Saint Jérôme, *Dial. cont. Lucif.*, 8 ; *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 172. — 3. Can. 50 ; *Patr. lat.*, t. LXVII, col. 148. — 4. *Haeret. fab.*, IV, 3 ; *Patr. gr.*, t. LXXXIII, col. 420. — 5. *Hist. eccl.*, VI, 26 ; *Patr. gr.*, t. LXVII, col. 1361. — 6. *Non autem quod tertio mergimus triduanae sepulturae sacramenta signamus, ut, dum tertio infans ab aquis educitur, resurrectio triduani temporis exprimatur.* — *Epist.*, L. I, XLIII ; *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 498.

au-dessus d'un large vase (1). » Elle s'est conservée dans l'Église grecque; mais, dans l'Église latine, elle s'est vue supplanter peu à peu, du XII^e au XVI^e siècle, par le baptême par infusion, devenu le seul généralement usité aujourd'hui. Saint Thomas n'ignore pas qu'on peut faire l'ablution de trois manières, toutes suffisantes pour la validité du sacrement, mais il estime que le plus sûr moyen est l'immersion, d'abord parce que c'était la plus commune de son temps, et ensuite parce que c'est celle qui représente le mieux la sépulture du Sauveur (2). Mais ici, comme sur bien d'autres points, la pratique de l'Église a évolué, car ce n'est pas tel ou tel mode d'ablution qui est essentiel au sacrement, c'est l'ablution elle-même.

3. *Baptême par infusion.* — Le baptême n'a pas été exclusivement conféré par immersion, dès l'origine. Au témoignage des Pères, et d'après les données de l'archéologie chrétienne, on constate qu'il a été aussi donné par infusion. Le Nouveau Testament mentionne plusieurs cas où le baptême par infusion semble avoir été le seul possible. C'est ainsi que par deux fois il est dit que saint Paul dans la maison d'Ananie, à Damas, se lève pour recevoir le baptême (3) ; et quand le même saint Paul, prisonnier, convertit et baptisa son geôlier et les membres de sa famille (4), il paraît difficile qu'il ait reçu ou donné le baptême par immersion.

Quoi qu'il en soit, nous venons de lire dans la *Didaché* qu'à défaut de baptême par immersion on devait faire une triple infusion. C'était, du reste, le seul moyen de procéder auprès des malades, les *clinici.* Il est vrai de dire que ce mode de collation

1. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 94. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXVI, a. 7 et ad 2. — 3. *Act.*, IX, 18 ; XXII, 16. — 4. *Act.*, XVI, 33.

était considéré comme un pis aller, bien qu'il fût tenu pour valide, comme l'affirment saint Cyprien dans sa lettre à l'évêque Magnus (1), et le pape Corneille dans sa lettre à Fabius d'Antioche (2). Mais il était entouré d'une sorte de défaveur et, en Orient, le concile de Néocésarée de 314, regarde comme irréguliers, c'est-à-dire comme n'étant pas capables de recevoir les ordres sacrés, ceux qui avaient reçu ce baptême des cliniques (3).

Dans l'Église latine, la discipline a varié. A cause des nombreux inconvénients et des difficultés du baptême par immersion, surtout dans les pays froids, c'est le baptême par infusion de l'eau sur la tête du catéchumène qui a fini par prévaloir et qui est en usage aujourd'hui.

4. *Baptême par aspersion.* — Un dernier mode de procéder à la collation du baptême, c'est l'aspersion de l'eau baptismale sur le corps des néophytes. On peut croire, et c'est l'opinion signalée par le *Catéchisme Romain* (4), que c'est ainsi que saint Pierre procéda au baptême des trois premiers mille convertis. C'est ainsi, du moins, que procéda saint François Xavier dans sa célèbre mission. Mais ce genre de baptême, bien que valide quand l'eau atteint réellement la peau et non les vêtements, ne doit être regardé que comme un moyen exceptionnel ; le mieux, en pareil cas, c'est de s'en tenir pratiquement aux usages prescrits par le Rituel.

« Mais il faut apprendre avec grand soin au peuple, dit le *Catéchisme Romain*, que l'ablution ne doit pas se faire sur une partie quelconque du corps, mais de préférence sur la tête, ce siège où aboutis-

1. *Epist*, LXXVI, 12-14 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 1147 sq. — 2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 624. — 3 Can. 12 ; Hardouin, t. I, col. 284. — 4. *Cat. Rom.*, P. II, c. II, n 7.

sent tous les sens, soit intérieurs, soit extérieurs, et que celui qui baptise doit prononcer les paroles de la forme du sacrement, non pas avant ou après l'ablution, mais à l'instant même où elle se fait. »

III. La forme. — 1. *C'est la formule trinitaire.* A la matière éloignée, l'eau, à l'emploi de cette eau ou à l'ablution, qui constitue la matière prochaine, doit se joindre une formule absolument indispensable pour spécifier le but qu'on se propose et au nom de qui on agit dans la collation du baptême ; car une ablution peut servir à des fins diverses et avoir différentes significations. Or, cette formule spécifique et absolument nécessaire n'est autre que celle de l'Evangile, la formule indiquée par Notre Seigneur, quand il a dit aux Apôtres : « *Baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (1). » Telle est

1. *Matth.*, XXVIII, 19. «Les théologiens de l'école libérale, tout en admettant que, dès le début du christianisme, le baptême a été requis pour entrer dans la communauté, prétendent qu'on ne peut prouver directement que Jésus a institué le baptême conféré avec la formule trinitaire. La parole du Sauveur, rapportée par saint Matthieu, n'est pas authentique ; elle représente une tradition postérieure au christianisme primitif et qui se fait jour au IIe siècle seulement. En effet, saint Paul ignore que Jésus ressuscité ait parlé aux Apôtres et leur ait donné des ordres particuliers. D'autre part, la formule trinitaire est étrangère aux discours authentiques de Jésus, et si elle avait été prononcée par lui au sujet du baptême, elle n'aurait pas eu, au siècle apostolique, la valeur qu'elle devait avoir, puisque, à cette époque, le baptême a été conféré pour *la rémission des péchés* et *au nom du Christ.* » Harnack, *Dogmeng.*, 2e édit., t. I, p. 68, n. 3 ; Holtzman, *Lehrbuch der Neutest. Theologie*, Leipzig, 1877, t. I, p. 378-379. Les raisons de nier l'authenticité des paroles de Jésus, *Matth.*, XXVIII, 19, ne sont pas admissibles. Saint Paul qui rappelle les apparitions de Jésus ressuscité, I *Cor.*, XV, 5-9, mentionne en particulier celle qui fut faite aux Apôtres réunis. Lui, à qui le Christ ressuscité a parlé, ne pouvait ignorer les communications faites aux autres Apô-

bien, dès le début, la formule connue et usitée. L'Eglise l'emploie, les Pères la connaissent et la citent (1), et si quelques hérétiques viennent à la modifier substantiellement, on déclare leur baptême nul (2). C'est donc une formule prescrite et rigoureuse. Son mode d'emploi peut offrir et offre en réalité, comme nous allons le voir, quelques variantes, mais ces variantes, purement accidentelles, ne touchent en rien à la formule trinitaire elle-même.

2. *Formule trinitaire employée de deux manières.* Disait-on, comme nous disons encore aujourd'hui

tres. Lui-même a été baptisé par Ananie... Par ailleurs, la formule trinitaire a eu dès l'origine l'autorité qui lui revenait comme institution de Jésus-Christ. Jamais le baptême n'a été conféré *pour la rémission des péchés*. Cette expression indiquait un effet du baptême, la rémission des péchés ; elle n'était pas la formule employée. Cette formule exprimait au nom de qui le sacrement était administré. La formule : *Au nom de Jésus,* était narrative plutôt que liturgique. » Bellamy, art. *Baptême dans la sainte Ecriture*, *Dict. de théol.*, t. II, col. 172-173.

1. Voir l'énumération détaillée des textes patristiques dans notre article *Baptême d'après les Pères*, *Dict. de théol.*, t. II, col. 182-183. — 2. Parmi les hérétiques qui abandonnèrent, corrompirent la formule trinitaire ou lui en substituèrent une autre, il faut citer les marcosiens, Irénée, *Cont. haer.*, I, XXI, 3 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 661-664 ; les montanistes, concile de Laodicée, can. 8 ; les sabelliens, 1er concile de Constantinople, can. 7 ; les paulianistes, concile de Nicée, can. 9 ; les photiniens, concile d'Arles, can. 16. Ce ne furent là que des exceptions, et l'on dut, avant d'admettre ces hérétiques, s'enquérir avec soin s'ils avaient validement baptisé en employant la formule prescrite, faute de quoi on leur conférait le baptême. Gennade dit : « *Illos qui non sanctae Trinitatis invocatione apud haereticos baptizati sunt et veniunt ad nos, baptizari debere pronuntiamus, non rebaptizari.* » *De dogm. eccles.*, 52 ; *Patr. lat.*, t. LVIII, col. 993. Et saint Augustin a pu écrire : *Facilius inveniuntur haeretici qui non baptizant quam qui non verbis istis* (ceux de la formule trinitaire) *baptizant. De bapt. cont. donat.*, VI, 25, 47 ; *Patr. lat.*, t. XLIII col. 214.

dans l'Eglise latine · « Je te baptise au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, » ou bien, comme c'est l'usage actuel de l'Eglise grecque : « Le serviteur de Dieu, N. est baptisé au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit ? » Aucun document ne nous renseigne d'une manière précise à ce sujet. Ce que l'on peut dire, c'est que la formule grecque apparaît pour la première fois dans Théodore le Lecteur (1) dans la première moitié du vi<sup>e</sup> siècle, puis dans Jean Moschus (2), fin du vi<sup>e</sup> ou commencement du vii<sup>e</sup> siècle. Et c'est à la même époque que Grégoire le Grand († 604) nous fait connaître la formule latine. Tout porte à croire que cette double formule, actuellement en usage, remonte aux origines chrétiennes, tant l'Eglise, en Orient comme en Occident, demeure fidèle aux traditions primitives. Mais, dans l'état actuel de la science, il est impossible de dire d'où provient la différence de l'une avec l'autre, et de quand elle date. En tout cas, la formule grecque du baptême est reconnue par l'Eglise latine comme valide pour la collation du sacrement.

3. *La formule latine.* « Les pasteurs enseigneront, en termes clairs et faciles à saisir, que la forme complète et absolue du baptême consiste essentiellement dans ces mots : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* Ainsi le prescrivit Notre Seigneur et Sauveur quand il dit aux Apôtres : « *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* » De ce mot : *baptisant*, l'Eglise catholique, éclairée de Dieu, a très justement conclu que dans la forme de ce sacrement, il fallait exprimer l'action du ministre ; et c'est ce que l'on fait en disant : *Je te baptise.* Mais, outre les ministres, il fallait encore exprimer et la personne de celui qui est baptisé, et la cause première et principale,

1. *Hist. eccl.*, II, 25 ; *Patr. gr.*, t. LXXXVI, col. 196. — 2. *Prat.*, CLXVI ; *Patr. gr.*, t. LXXXVII, col. 3045.

qui produit le sacrement ; voilà pourquoi on ajoute le pronom *te* et le nom de chacune des trois personnes divines. De cette manière, la forme entière et complète du sacrement est bien : Je te baptise, etc. Car la personne du Fils, dont saint Jean a dit : « *C'est lui qui baptise* (1), » n'opère pas seule dans le sacrement de baptême, toutes les personnes de la Trinité y interviennent à la fois. Et si l'on dit : *au nom*, et non pas : *dans les noms*, c'est pour marquer qu'il n'y a qu'une seule nature et une seule divinité dans la Trinité. En effet, le nom ici ne se rapporte point aux personnes : il désigne la substance, la vertu, la puissance divine, qui est une et la même dans les trois personnes.

« Cependant, sur cette forme que nous venons de donner comme entière et parfaite, il faut remarquer qu'elle contient des mots tellement nécessaires que leur omission empêcherait l'existence du sacrement, tandis que la présence de certains autres n'est pas aussi indispensable ; leur suppression n'altèrerait en rien le sacrement. Tel est, par exemple, le mot *ego* déjà compris dans le verbe *baptizo*. Du reste, les Grecs le suppriment dans leur formule, persuadés qu'il n'est point nécessaire de mentionner le ministre. Aussi se servent-ils généralement de cette forme : « Que le serviteur du Christ soit baptisé au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Et leur baptême est valide, comme l'a reconnu le concile de Florence, attendu que ces paroles font connaître assez clairement la vraie propriété de ce sacrement, c'est-à-dire l'ablution qui se fait dans ce moment-là (2). »

4. *Que penser du baptême conféré au nom du Christ?* Il est fait mention dans le livre des Actes (3) du baptême conféré au nom de Jésus-Christ. Les Pères

1. *Joan.*, I, 33. — 2. Cat. Rom., P. II, c. II, n. 12-14. Alexandre VIII a condamné cette proposition : « Le baptême, conféré sous la forme suivante : *Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, en omettant ces mots : *je te baptise*, a été valide autrefois. » Denzinger, n. 1184. — 3. *Act.*, II, 38 ; VIII, 12 ; X, 48 ; XIX, 5.

eux-mêmes emploient parfois la même expression. Serait-ce donc que les Apôtres, au lieu d'employer la formule trinitaire, se sont servis de celle-ci : au nom du Christ ? A prendre l'expression au sens littéral, il faudrait répondre affirmativement. Telle n'a pas été, pourtant, la pensée des Pères. Origène, notamment, déclare seul légitime le baptême conféré au nom de la Trinité ; quant à l'expression de saint Paul : *nous avons été baptisés dans le Christ*, elle ne doit pas s'entendre d'un baptême donné au nom du Christ ; l'Apôtre a simplement voulu marquer la ressemblance que le baptême établit entre nous et la mort du Christ (1). L'auteur de la *Didaché*, qui rappelle textuellement la formule trinitaire qu'on doit employer dans la collation du baptême, parle aussi de baptême au nom de Jésus, mais c'est du même baptême qu'il s'agit et non d'une formule nouvelle (2). Quand, au IIIe siècle, le pape Etienne, en opposition avec Cyprien de Carthage et Firmilien de Césarée, regarde comme valide le baptême conféré au nom de Jésus-Christ, il entend bien, de l'aveu même de ses contradicteurs, le baptême conféré au nom des trois personnes divines (3). Et telle est aussi la pensée d'Innocent I quand il déclare valide le baptême donné par les hérétiques, du moment qu'il a été conféré au nom du Christ (4). Car, à cette date, après les décisions prises par les conciles du IVe siècle, l'absolue nécessité de la formule trinitaire dans la collation du baptême ne fait doute pour personne.

Cela n'a pas empêché Pierre Lombard, puis l'illustre Cajetan et Orsi de regarder comme valide un baptême donné au nom du Christ (5). Saint

1. *In Rom.*, l. V, 8 ; *Patr. gr.*, t. XIV, col. 1039. — 2. *Didaché*, IX, 5 ; édit. Funk, p. 28. — 3. *Epist.*, LXXV, 9, 12, 18. — 4. *Epist. ad Victric.*, 8 ; *Patr. lat.*, t. XX, col. 475. — 5. On invoque, en effet, ce texte de Nicolas I aux Bulgares :

Bonaventure et saint Thomas (1), admettant la vérité du fait, à savoir que les Apôtres avaient réellement baptisé au nom du Christ, et nullement avec la formule trinitaire, estiment qu'ils n'ont pu le faire qu'à titre exceptionnel et en vertu d'une révélation spéciale, et que le baptême ainsi donné ne serait plus valide aujourd'hui.

L'opinion la plus commune, c'est que le baptême donné exclusivement au nom du Christ n'a jamais existé et qu'il faut entendre les expressions du Nouveau Testament dans un sens antithétique pour caractériser le baptême chrétien par opposition avec celui de Jean.

Voici comment en parle le *Catéchisme Romain :*

« Si l'on était obligé d'avouer qu'il fut un temps où les Apôtres baptisaient seulement au nom de Notre Seigneur

« Si ces personnes ont été baptisées au nom de la très sainte Trinité *ou seulement au nom du Christ*, comme nous le lisons dans les Actes des Apôtres, — car c'est une seule et même chose, comme l'expose saint Ambroise, — il faut tenir pour certain qu'elles ne doivent pas être de nouveau baptisées. » *Patr. lat.*, t. CXIX, col. 1014. Ce texte, comme on l'a justement remarqué, n'est pas une définition *ex cathedra*; et quant à l'identification qu'il prête à saint Ambroise entre le baptème donné au nom de la Trinité et le baptème donné au nom de Jésus, elle n'est nullement prouvée. L'évèque de Milan parle dans le passage visé, *De Spir. S.*, L. I, c. II, n. 42, 43; *Patr. lat.*, t. XVI, col, 713-714, non de la formule baptismale, mais de la foi requise pour le baptème. Voir notre article *Baptême d'après les Pères*, *Dict. de théol.*, t. II, col. 184. Et ne pas oublier cette réponse de Pélage I (555-560) à Gaudentius, évèque de Volterre : « Si ceux qui habitent, dit-on, non loin de votre charité (les bonosiens), avouent qu'ils ont été baptisés seulement au nom du Seigneur, vous baptiserez sans la moindre hésitation au nom de la sainte Trinité ceux qui se convertiraient à la foi catholique. » Jaffé, *Regesta*, Leipzig, 1885, t. I, p. 129.

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXVI, a. 6.

Jésus-Christ, il faudrait tenir pour certain qu'ils ne le firent que par une inspiration du Saint-Esprit, afin de donner, dans ces commencements de l'Église naissante, plus d'éclat à leur prédication par le nom de Jésus-Christ et de célébrer davantage sa puissance divine et sans bornes. D'ailleurs, en examinant la chose à fond, on voit qu'il ne manque à cette formule aucune des parties requises par le Sauveur. Car qui dit Jésus-Christ, dit par là même la personne du Père de qui il a reçu l'onction sacrée, et la personne du Saint-Esprit qui lui a appliqué cette onction.

« Mais il est peut-être permis de douter que les Apôtres aient baptisé avec une forme semblable. En nous en rapportant à saint Ambroise, à saint Basile et à beaucoup d'autres Pères, d'une sainteté et d'une autorité des plus importantes, nous verrions que, d'après leur interprétation, le baptême donné au nom de Jésus-Christ signifie simplement, non celui de Jean, mais celui qui fut institué par le Christ Notre Seigneur, sans qu'il s'ensuive que les Apôtres se soient écartés de la forme commune qui mentionne distinctement les noms des trois personnes. Saint Paul semble se servir de la même façon de parler quand il écrit aux Galates : « *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ* (1). » Et pourtant il veut simplement leur représenter qu'ils ont été baptisés dans la foi de Jésus-Christ, et non point avec une forme différente de celle qui avait été prescrite par le Sauveur lui-même (2). »

1. *Gal.*, III, 27. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, c. II, n. 15-16. « Qu'une formule ait fait de bonne heure partie du rite baptismal, il n'est pas permis d'en douter; mais il est très probable, dit M. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1908, t. II, p. 751, que cette formule a varié dans les premiers temps, et que l'on a réellement baptisé « au nom de Jésus » avant de baptiser « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Les premiers scolastiques, acceptant la réalité du fait relaté dans les Actes, estimèrent que le baptême conféré « au nom de Jésus » est toujours valide, à la condition que cette formule ne fût pas employée de mauvaise foi pour introduire une erreur. Cf. Roland Ban-

1. L'eau du Baptême. — « L'eau *purifie* le corps qu'elle touche : symbole de la purification intime qui fait disparaître les souillures spirituelles dont l'âme humaine est déshonorée, alors même qu'elle n'a pas encore pu prévariquer volontairement.— L'eau *étouffe* et *noie* : c'est dans l'eau que le genre humain, corrompu et devenu odieux à son créateur, a été englouti ; c'est dans l'eau que fut exterminée l'armée ennemie qui poursuivait le peuple élu : symbole de la mort mystique par laquelle il faut passer, afin de renaître à une vie nouvelle de cet ensevelissement dans la passion et la mort du Sauveur que l'Apôtre prêchait à ses fidèles, et où l'homme de péché, que nous sommes, est étouffé et noyé. — L'eau *se précipite*, impétueuse, irrésistible, *et renverse* tout ce qui s'oppose à son passage : symbole de l'inondation mystérieuse, sous le poids de laquelle s'effondrent et disparaissent les austères barrages de pénalités et d'expiations, dont la justice divine entoure l'homme pécheur pour retarder son entrée dans l'éternelle félicité. — *L'eau est merveilleusement féconde* ; les poètes ont chanté l'océan, père de toutes choses ; les religions antiques l'ont adoré comme un principe créateur ; les philosophes ont cherché dans l'eau le germe de tous les êtres ; la science nous la représente comme

dinelli, *Die Sentenzen Rolands* édit. Gietl, p. 206 ; Hugues de Saint Victor, *De sacr.*, II, part. VI, c. II ; *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 447 ; Pierre Lombard, IV *Sent.*, dist. III, n. 2-5. *Patr. lat.*, t. CXCII, col. 843-844. Saint Thomas, au contraire, en restreignit la validité pour le temps des Apôtres. Cajetan essaya de donner raison aux premiers scolastiques ; mais Pie V fit rayer cette opinion de l'édition romaine de ses ouvrages. Melchior Cano, Bellarmin, Suarez virent dans l'expression *in nomine Jesu*, non une formule sacramentelle, mais la désignation du baptême chrétien. Au XVIII[e] siècle, Orsi écrivit *De baptismo in nomine Jesu*, Milan, 1773 ; Drouin, dominicain comme lui, le réfuta. *De baptismo in solius Christi nomine nunquam consecrato*, Padoue, 1734 ; Orsi répondit par ses *Vindiciæ*, Florence, 1738. De nos jours, théologiens et exégètes se refusent, en général, à voir dans l'expression du livre des Actes une formule sacramentelle du Baptême. Cf. *Dict. de théol.*, t. II, col. 272-273.

une matrice immense, enveloppant originairement notre globe et couvant, sous l'action du soleil et des fluides, les premiers vivants dont devait s'enrichir la nature. Distinguée par la toute-puissante parole de Dieu des éléments qu'elle noyait, et pour toujours réglée en ses évolutions, elle circule dans le grand corps terrestre par des millions de canaux, elle s'insinue dans tous les organismes. Là où elle pénètre, la nature tressaille, les germes s'éveillent, la terre se couvre d'une riante parure, les fleurs éclosent et s'entr'ouvrent, les fruits se nouent et se développent ; là où elle se découvre, le petit insecte, l'oiseau du ciel, l'animal farouche, la bête assouplie, l'homme son maître, viennent étancher leur soif ; là où elle est absente, tout languit et tout meurt ; la roche inféconde dresse mélancoliquement, vers le ciel, son front dépouillé et l'aride désert étale sa triste immensité. Elle est un élément essentiel de toute vie physique : symbole de la grâce, flot descendu des rivages de l'éternité, écoulement de la nature divine qui pénètre et vivifie nos âmes et fait en nous l'être surnaturel ; de la grâce, support des grandes vertus et principe de nos bonnes œuvres et de nos mérites ; de la grâce, en l'absence de laquelle la nature déchue, malgré sa beauté et sa puissance originelles, n'est plus qu'une terre désolée et à jamais inféconde pour le ciel. — L'eau *rafraîchit* nos membres fatigués et alanguis par une trop vive chaleur : symbole des habitudes infuses qui apaisent en nos âmes les fiévreuses ardeurs de la concupiscence.— Enfin, l'eau, fluide et diaphane, *ouvre à travers ses flots un libre passage à la lumière du soleil :* symbole de l'âme régénérée, dont la transparence s'abreuve des dons de l'Esprit-Saint, rayons du soleil éternel. » Monsabré, *Conf.* LXIV<sup></sup>e.

2. **Figures et Annonce.** — « A l'époque des figures, avant la réalisation des promesses divines, le baptême a été symbolisé par les eaux primitives sur lesquelles planait l'Esprit de Dieu (1); par les eaux du déluge (2) ; par le passage de la mer Rouge (3). Il a été annoncé dans le

1. Tertullien, *De bapt.* 3 ; t. I, col. 1202. — 2. *Ibid.*, 8. — 3. Saint-Augustin *Serm.* CCCLIII ; 2 ; t. XXXIX, col. 1635.

Nouveau Testament par le baptême de Jean. Ce baptême n'avait en soi aucune vertu sacramentelle et il faut le considérer avec saint Thomas comme un certain sacramental qui disposait au baptême du Christ (1). C'est le sentiment qu'avait déjà exprimé Tertullien (2). Ceux qui le recevaient, faisaient un acte de foi en s'humiliant devant le précurseur du Messie, et ils s'engageaient à travailler par la pénitence à l'amendement de leur vie ; il y avait donc là une préparation véritable à l'avènement du Sauveur, mais le baptême de Jean n'opérait pas *ex opere operato*. Il a été annoncé encore par la guérison du sourd-muet, parce qu'il ouvre notre âme à la parole de Dieu et qu'il délivre notre langue de tout lien pour le remercier de ses bienfaits ; par la guérison de l'aveugle-né, parce qu'il répand la lumière divine en nous ; par la piscine de Bethsaïda, dont un ange agitait les eaux de temps à autre et leur communiquait une énergie qui guérissait le premier malade qu'on y descendait ; enfin et surtout par l'eau qui coula avec le sang du côté ouvert du Seigneur. De plus, les Pères et les diverses liturgies admettent qu'il a été préfiguré par la source du paradis terrestre, par les eaux amères que le bois rendit douces dans le désert, par l'eau s'écoulant du rocher que Moïse avait frappé de son bâton, par les sept bains de Naaman dans le Jourdain et la guérison qui s'en suivit. » Souben, *Les Sacrements*, P. I, p. 58-59.

1. *Sum. theol.*, III, Q. XXXVIII, a. 1. — 2. *Quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturæ. De bapt.*, 10.



# Leçon XXIII^e
# Du Baptême

I. *Institution.* — II. *Ministre.* — III. *Sujet*

Relativement à chaque sacrement doivent se poser toutes les questions, succintement résolues dans le traité des sacrements en général. Et c'est pourquoi, après avoir parlé de la notion et des éléments constitutifs du baptême, nous devons nous demander : Qui a institué le baptême? Quel en est le ministre et le sujet? Ce sera l'objet de la leçon actuelle (1).

## I. Institution du baptême

I. Prétentions erronées des protestants et des modernistes. — De nos jours, les protestants libéraux prétendent, en grand nombre, que Jésus n'a pas institué le baptême chrétien. Il n'aurait fait, disent-ils, qu'accepter et confirmer, en le continuant, le baptême de Jean, qui demeure, pour lui comme pour le précurseur, le symbole vivant du repentir et de la purification. Ce ne serait que plus tard, dans les premières communautés chrétiennes, que ce rite, donné au nom des trois personnes divines, aurait été regardé comme l'initiation nécessaire pour qui-

1. Pour la bibliographie voir la leçon précédente.

conque tenait à faire partie de l'Eglise, et comme produisant la grâce *ex opere operato*.

D'après M. Loisy, « les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétés par les Apôtres et par leurs successeurs, à la lumière et sous la pression des circonstances et des faits (1). » Le baptême lui-même n'échapperait pas à cette interprétation ; théologiens et historiens seraient embarrassés d'en déterminer l'origine. Le Nouveau Testament ne serait pas suffisamment explicite. Le texte le plus formel est bien celui de saint Matthieu : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Mais alors, de l'aveu même de l'Evangile, le rite a pris naissance dans la communauté apostolique. Par contre, le quatrième Evangile dit que Jésus, au cours de son ministère, conférait le baptême (2), tout comme Jean, son précurseur ; quel serait ce baptême ? « Le rite baptismal nous apparaît comme une coutume née dans la communauté apostolique, d'après certains antécédents, comme le baptême des prosélytes juifs et celui de Jean, que Jésus lui-même avait reçu. Ni Paul, ni l'auteur des Actes ne rattachent cette coutume à une volonté formelle du Christ... Que l'adoption du rite ait été suggérée par l'Esprit aux Apôtres, ou dans une vision du Christ ressuscité, l'institution se rattache au Christ de la foi, non au Christ de l'histoire ; et l'historien est autorisé à dire que le premier des sacrements chrétiens est né seulement avec la communauté chrétienne. C'est donc la communauté qui a réglé les conditions dans lesquelles il devait être administré, qui l'a rendu nécessaire en l'adoptant comme tel, et qui y

1. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 239. Cette proposition a été condamnée par le décret *Lamentabili*, prop. 40.— 2. *Joan.*, III, 22.

a impliqué en même temps toutes les obligations de la profession chrétienne (1). » En d'autres termes, Jésus a bien pu inspirer ou suggérer le baptême, il ne l'a pas formellement institué ; et croire qu'il en est vraiment l'auteur, c'est l'acte de foi d'un fidèle, ce n'est pas l'assertion d'un historien. Que penser de pareilles prétentions ?

II. **Données scripturaires.** — C'est un fait indéniable qu'à côté et au-dessus du baptême du précurseur, le Nouveau Testament en mentionne un autre de beaucoup supérieur. Sans doute, il ne dit pas en propres termes que c'est Jésus-Christ qui a institué en personne ce second baptême ; mais, du moment qu'il le dit en termes équivalents, que désirer de plus ? Dès le début de son ministère public, Jésus affirme par deux fois, dans son entretien avec Nicodème, l'absolue nécessité d'une régénération spirituelle pour entrer dans le royaume de Dieu (2). En quoi consiste et comment s'opère cette régénération ? C'est un rite extérieur et visible, puisque l'eau doit y jouer un rôle important ; c'est un rite distinct de celui de Jean, car Jean ne baptisait que dans l'eau, tandis que Jésus doit baptiser dans l'Esprit-Saint ; et c'est un rite sanctificateur, puisque, par l'action combinée de l'eau et du Saint-Esprit, il ouvre l'entrée du royaume de Dieu et produit dans l'âme une vie nouvelle supérieure à la vie naturelle. N'est-ce pas là l'indication précise de ce qui caractérise le baptême chrétien ?

Or, avant de remonter vers son Père, Jésus donna l'ordre à ses Apôtres de baptiser les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. De quel autre

1. *Autour d'un petit livre*, 2e édition, p. 233-234. A rapprocher la fin de la citation de la proposition 42 condamnée par le décret *Lamentabili*. — 2. *Joan.*, III, 1-8.

baptême entend-il parler, si ce n'est de celui par l'eau et l'Esprit, dont il a proclamé l'absolue et universelle nécessité ? Ce texte de saint Matthieu est gênant pour les protestants et les modernistes ; aussi s'en débarrassent-ils prestement en le déclarant étranger à l'Evangile et d'origine liturgique. Le procédé est commode, mais est-il légitime ? La formule trinitaire serait ainsi une glose, suggérée par la liturgie baptismale. Insinuer n'est pas prouver, et une hypothèse de ce genre est à rejeter jusqu'à ce que l'on en ait fourni une preuve sans réplique. Il n'en reste pas moins, nous dit-on, que l'ordre, rapporté par saint Matthieu, aurait été donné par le Christ après sa passion ; or, ce n'est plus là le Christ de l'histoire, c'est le Christ de la foi, qui échappe à tout contrôle scientifique. Pitoyable distinction, dont l'encyclique *Pascendi* a dû montrer et condamner la fausseté.

III. **Pères et théologiens.** — Que Jésus-Christ soit l'auteur du baptême et non l'Eglise, c'est ce dont personne n'a douté pendant la période patristique. Tout au plus s'est-on posé la question de savoir à quel moment Notre Seigneur l'a institué, et on n'en a fait l'objet ni d'un examen approfondi, ni d'une controverse spéciale. C'est à peine si quelques Pères ont signalé, en passant, le moment de cette institution, les uns la plaçant avant la passion, les autres après (1). Mais si cette institution a précédé la passion, date-t-elle du baptême de Jésus-Christ au Jourdain, ou de l'entretien de Jésus avec Nicodème ? Les opinions ont varié ; mais les théologiens s'accordent, en général, pour admettre que le baptême

1. Voir pour le second sentiment S. Léon le Grand, *Epist.*, XVI, 3 ; *Patr. lat.*, t. LIV, col. 699.

a été institué par Notre Seigneur, avant sa passion.

Saint Thomas, tenant compte de tous les éléments scripturaires, distingue l'institution du baptême de l'obligation de le recevoir. C'est de leur institution, dit-il, que les sacrements tirent la vertu de conférer la grâce ; l'institution d'un sacrement a donc lieu quand il reçoit la vertu de produire son effet. Or, le baptême a reçu cette vertu au moment où Jésus fut baptisé ; c'est donc alors qu'il fut institué comme sacrement. Quant à la nécessité d'user de ce sacrement, elle ne fut imposée aux hommes qu'après la passion et la résurrection ; d'abord, parce que la passion a aboli les sacrements figuratifs ; ensuite, parce que le baptême donne à l'homme la ressemblance de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ, en le faisant mourir au péché, et en l'initiant à la vie nouvelle de la justice. Il était donc nécessaire que le Christ souffrît et ressuscitât avant d'imposer aux hommes l'obligation de prendre la ressemblance de sa mort et de sa résurrection (1).

Ne pourrait-on pas admettre un certain développement dans l'institution du baptême ? Et, par exemple, ne pourrait-on pas voir dans le baptême reçu par Jésus au Jourdain le commencement, l'ébauche de notre sacrement, l'annonce symbolique de son essence et de son efficacité ? L'élément matériel s'y trouve, la Trinité s'y manifeste, et le ciel s'entr'ouvre. Lorsque Jésus fait part à Nicodème de la nécessité d'une régénération spirituelle, il l'explique d'une naissance nouvelle par l'eau et l'Esprit-Saint. Peu après, au témoignage de saint Jean, il baptise lui-même (2), ou plutôt non pas lui-même, mais par le ministère de ses disciples (3). Quel bap-

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXVI, a. 2. — 2. *Joan.*, III, 22. — 3. *Joan.*, IV, 2.

tême faisait-il donner ? N'est-ce pas celui dont le Précurseur annonçait la supériorité sur le sien ? Saint Bonaventure montre comment le Sauveur a préparé l'institution du baptême, comment il l'a accomplie, comment il l'a confirmée. Il l'aurait *insinué*, en fait, par la réception du baptême de Jean, en parole, par son entretien avec Nicodème ; il l'aurait *institué*, quand il baptisa par l'intermédiaire de ses disciples ; et il l'aurait *confirmé* sur la croix, lorsque l'eau mêlée au sang s'échappa de son côté percé, et lorsqu'il donna l'ordre à ses Apôtres d'aller enseigner et baptiser. *Et sic patet*, conclut-il, *quomodo diversimode loquitur Scriptura* (1).

IV. Le Catéchisme Romain. — L'institution du baptême appartient à Notre Seigneur : nulle hésitation sur ce point dans la tradition chrétienne et l'enseignement théologique. Mais à quelle date exacte ? Ici, pas de solution uniforme ; on s'accorde pourtant à la placer avant la passion. « Les raisons que l'on apporte parfois contre la possibilité de l'institution et de la dispensation du baptême avant la consommation de la rédemption, sont absolument insoutenables, comme on le voit par ce simple fait que, même avant sa passion, Notre Seigneur Jésus-Christ a non seulement institué, mais dispensé effectivement l'eucharistie comme sacrement (2). » Le *Catéchisme Romain* s'en tient au sentiment de saint Thomas et montre l'avantage qu'il y a, pour les fidèles, à bien connaître tout ce qui touche au sacrement du baptême. Il distingue l'époque de son institution, au moment où Notre Seigneur, par son propre baptême au Jourdain, donna

1. IV, dist. 3, p. 2, a. 1, q. 1. — 2. Ghir, *Les sacrements*, t. 1, p. 240.

à l'eau la vertu de sanctifier, de celle où il fut rendu obligatoire, lorsque, après sa résurrection, Notre Seigneur dit aux Apôtres: « *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (1). » Depuis lors, dit-il, quiconque veut arriver au salut est tenu de recevoir le baptême. C'est ce qu'on peut conclure de ce passage du prince des Apôtres : « *Il nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une vivante espérance* (2), » et de cet autre de saint Paul où, parlant de l'Eglise, il est dit : « *Il s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole* (3). » Tous deux, en effet, semblent rapporter l'obligation de baptême au temps qui suivit la mort du Sauveur, de sorte que ces paroles du Christ : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu,* » on ne saurait douter qu'elles ne regardent cette période de temps qui doit suivre sa passion (4). »

## II. Ministre du Baptême

I. Dans l'Ecriture. — C'est aux Apôtres que Notre Seigneur a donné l'ordre de baptiser. Est-ce à dire qu'il les ait exclusivement chargés de la collation de ce sacrement? Les Apôtres baptisent, en effet, ainsi que nous le voyons au livre des Actes ; mais saint Pierre fait baptiser le centurion Corneille avec toute sa famille (5), et saint Paul qui baptisa à Corinthe, Crispus, Caïus et la maison de Stéphanas (6), déclare expressément que sa mission était,

1. *Matth.*, XXVIII, 19. — 2. I *Petr.*, I, 3. — 3. *Ephes.*, V, 25-26. — 4. *Cat. Rom.*, P. II, *De bapt. sacr.*, n. 19-21. — 5. *Act.*, X, 48. — 6. I *Cor.*, I, 14-16.

non de baptiser, mais d'évangéliser (1). Il est à croire que les Apôtres, quand le nombre des chrétiens s'accrut dans des proportions considérables, tout en se réservant le ministère de la parole, confièrent à leurs subordonnés, prêtres ou diacres, le soin de conférer le baptême. Nous savons qu'Ananie baptisa saint Paul, et que le diacre Philippe baptisa l'eunuque de la reine Candace, Simon le magicien et plusieurs habitants de Samarie. Donc, du temps même des Apôtres, le baptême fut donné par des personnes étrangères au collège apostolique.

II. Du temps des Pères. — 1. *Le ministre dans la collation solennelle.* L'Eglise voyant augmenter sans cesse le nombre de ses enfants, surtout aux époques de tranquillité et de paix religieuse, organisa d'une manière remarquable l'initiation des nouveaux postulants et l'entoura de la plus grande solennité. C'était naturellement l'évêque, chef de la communauté, entre les mains duquel tous les pouvoirs étaient centralisés, qui présidait et procédait à la collation du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Le plus souvent, il laissait aux membres du *presbyterium* le soin d'administrer le baptême et se contentait d'assister à la cérémonie, sauf à la compléter lui-même par l'administration des deux autres sacrements (2). Mais lorsque les centres religieux se

1. I. *Cor.*, I, 17.— 2. Il n'est pas permis de baptiser sans l'évêque, dit saint Ignace d'Antioche, *Smyrn.*, VIII, 2. *Le Testamentum D. N. J. C.*, II, 7-8, suppose la présence de l'évêque nécessaire; son consentement est du moins exigé, Tertullien, *De bapt.* 17; *Canons apostol.*, can. 50; *Constit. apost.*, III, 11; *de sacram.*, III, 1, 1; Augustin, *de bapt. cont. donat.*, III, 18, 23. Cyrille de Jérusalem désigne comme ministres les évêques, les prêtres, les diacres, *Cat.*, XVII, 35. Mais prêtres et diacres, observe saint Jérôme, *Dial. cont. Lucif.*, 9, ne peuvent procéder à la collation du baptême sans l'autorisation de l'évêque. On comprend du

furent multipliés dans une même région et qu'on eût créé en dehors de la ville épiscopale, des paroisses distinctes, on dut nécessairement confier aux prêtres de ces paroisses le droit de conférer solennellement le baptême (1). A défaut de prêtres, les diacres baptisaient (2). Mais les clercs inférieurs, et à plus forte raison les simples laïques, étaient exclus de ce privilège ; les diacres eux-mêmes se le virent interdit par le pape Gélase (3).

2. *Dans la collation privée.* Il en allait tout autrement dans la collation privée du baptême. Maintes circonstances, en effet, pouvaient exiger l'administration immédiate de ce sacrement, sans qu'il fût possible d'attendre l'époque de l'initiation solennelle ou de recourir aux membres du clergé chargés de ce soin, ni même à un clerc. Dans ces conditions, on dut reconnaître à de simples fidèles, à des laïques, le pouvoir de baptiser validement et licitement (4). Mais l'usage ne s'introduisit pas sans difficultés. En quelques endroits, ce bap-

reste qu'une cérémonie aussi solennelle que celle de l'initiation chrétienne ait été minutieusement réglementée et que, si l'évêque a dû y jouer le principal rôle, les prêtres et les diacres aient pu, sous sa présidence, remplir certaines fonctions, celles par exemple qui regardaient l'immersion ou l'infusion, c'est-à-dire l'administration du rite baptismal proprement dit.

1. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 324. — 2. Tertullien, *De bapt.*, 17 ; *Constit. apostol.*, VIII, 28; *Testamentum D. N. J. C.*, II, 10. — 3. Les *Constit. apostol.*, III, 10-11, l'interdisent aux laïques et aux clercs inférieurs. Gélase, *Epist. ad episc. Lucaniae*, 7 ; Jaffé, 136. — 4. Tertullien, *De bapt.* 17 ; *De exh. castit* 17; *Le Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 137, attribue au pape Victor (189-198) une constitution en vertu de laquelle le baptême peut être conféré, en cas de nécessité, n'importe en quel lieu, par un chrétien à un païen qui a, au préalable, récité le symbole. D'après Cyrille de Jérusalem, le baptême peut être donné par les ignorants comme par les doctes, par les esclaves comme par les personnes libres, *Cat.*, XVII, 35.

tême, conféré par des laïques, fut tenu en suspicion et considéré comme nul (1). Mais presque partout on estima qu'il était valide. On exigeait alors que le baptisé se présentât aussitôt que possible à l'évêque pour recevoir de lui la confirmation, regardée comme le complément du baptême (2).

3. *Les femmes pouvaient-elles baptiser ?* — En cas de nécessité, un fidèle, même simple laïque, peut et doit baptiser. En est-il ainsi des femmes ? Des sectes gnostiques et montanistes n'hésitèrent pas à leur reconnaitre ce droit et à leur confier le ministère du baptême. Quelques hérétiques s'appuyaient sur les *acta Pauli*. Tertullien ne se contente pas de déclarer ces Actes faux, il montre qu'ils sont loin de traduire la pensée de saint Paul, car le grand Apôtre ne permettait pas aux femmes d'enseigner (3). Sans doute, chez les hérétiques, avec la pétulance qui les caractérise, elles osent enseigner, disputer, exorciser, peut-être même baptiser (4), mais elles n'ont pas le

1. S. Grégoire de Nazianze qui, dans sa jeunesse, n'avait pas eu l'idée de se faire baptiser par l'un de ses compagnons, pendant une tempête, enseigne, une fois devenu évêque, qu'on peut se faire administrer le baptême par n'importe quel évêque ou prêtre, mais il ne parle ni des clercs ni des laïques, *Orat.*, XL, 26 ; *Patr. gr.*, t. XXXVI, col. 396. Son ami, saint Basile, estime qu'il faut considérer ceux qui ont été baptisés hors de l'Eglise comme baptisés par de simples laïques et qu'en conséquence il y a lieu de les purifier par le baptême de l'Eglise, bien qu'on agisse ailleurs d'une manière différente. *Epist.*, CLXXXVIII, can. 1 ; *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 668. — 2. Cf. concile d'Elvire, can. 38. Le canon 77 de ce même concile impose la même obligation à celui qui a été baptisé par un diacre. Un laïque qui baptise hors le cas de nécessité, le fait validement mais illicitement, observe saint Augustin, *Cont. epist. Parmen.*, II, 13-29 ; t. XLIII, col. 71 ; et si, dans le cas de nécessité, il refuse de baptiser, Tertullien le déclare *reus perditi hominis*, *De bapt.*, 17 : *Patr. lat.* t. I, col. 1218. — 3. *De bapt.*, 17 ; t. I, col. 1219. — 4. *De praescr.*, 41 ; t. II, col. 56.

droit de conférer le baptême. C'est un droit qui leur est refusé par les *Constitutions apostoliques* (1) et par le IVe concile de Carthage, où il est dit : *Mulier baptizare non praesumat* (2). C'est là une mesure disciplinaire, qui défend aux femmes de procéder à la collation du baptême, et qui dès lors rend leur acte illicite ; mais rien ne montre qu'il fût regardé comme invalide. Cette distinction entre la licéité et la validité, facile pour nous depuis les progrès de la théologie sacramentaire, n'existait encore qu'à l'état implicite. L'absolue nécessité du baptême montrera que même les femmes, en cas de nécessité, peuvent et doivent baptiser.

4. *Les païens pouvaient-ils baptiser ?* — C'est une question dont il n'est pas trace dans la littérature patristique des quatre premiers siècles qu'elle ait été posée. Ceux qui refusaient aux hérétiques le pouvoir de baptiser, sous le prétexte faux que, n'ayant pas le baptême, ils ne sauraient le donner, l'auraient résolue négativement. C'est saint Augustin qui la signale le premier, la traite plutôt de question oiseuse et la laisse sans solution (3). Il pose pourtant un principe d'ordre général qui permet de croire qu'il regardait comme valide tout baptême, à la seule condition qu'il eût été conféré avec la formule trinitaire. Car, après avoir rapporté la plupart des hypothèses qu'on pouvait émettre au sujet du ministre et du sujet du baptême, il termine par ces mots : *Nequaquam dubitarem habere eos baptismum, qui ubicumque et a quibuscumque illud verbis evangelicis consecratum, sine sua simulatione et cum aliqua fide accepissent* (4). Quelle que soit la pensée exacte

1. *Const. apost.*; III, 9 ; *Patr. gr.*; t. I, col. 781. — 2. Can. 100 ; Hardouin, t. I, col. 984. — 3. *Cont. epist. Parmen.*, II, 13, 30 ; *De bapt. cont. donat.*, VII, 53, 101, t. XLIII, col. 72, 242. — 4. *De bapt. cont. donat.*, VII, 53, 102 ; t. XLIII, col. 243.

de l'évêque d'Hippone sur cette question, l'avenir résoudra le problème dans le sens de l'affirmation ; oui, même un païen peut baptiser en cas de nécessité.

5. *Qualités du ministre.* — La controverse relative à la validité du baptême conféré par les hérétiques et le schisme des donatistes ont fourni l'occasion aux Pères latins de préciser la nature de l'intervention du ministre. Ils ont vu que le sacrement du baptême a une efficacité propre qui lui vient, non du ministre, mais de Jésus-Christ, auteur du sacrement, et sur laquelle le ministre, simple intermédiaire (les scolastiques diront instrument), ne peut rien, étant tout à la fois incapable de produire la grâce ou d'y mettre obstacle quand il baptise selon les règles liturgiques. Il peut n'avoir pas la foi orthodoxe et manquer de dignité morale, le sacrement est saint et vaut par lui-même. C'est le principe invoqué par saint Optat (1) ; c'est le principe mis en lumière par saint Augustin et sur lequel il revient sans cesse. En définitive, dit-il, et c'est sa conclusion, *in ista quaestione non cogitandum quis det sed quid det* (2). *Quid tibi facit malus minister*, dit-il ailleurs, *ubi est Dominus* (3) ? *Memento sacramentis nihil obesse mores malorum hominum* (4). Ce sera le principe qui contribuera, pour une large part, à fixer d'une façon précise le rôle de ministre dans l'administration du baptême en particulier, et des sacrements en général (5).

1. *De schism. donat.*, v, 4-7 ; *Patr. lat.*, t. xi, col. 1051-1057. — 2. *De bapt. cont. donat.*, iv, 10, 16 ; *Patr. lat.*, t. xliii, col. 164. — 3. *In Joan.*, tract., v, 11 ; t. xxxv, col. 1419. — 4. *Cont. litter. Petil.*, ii, 47; 110; t. xliii, col. 298. — 5. Voici quelques témoignages de Pères grecs. Cyrille de Jérusalem, *Cat.* xvii, 35 ; *Patr. gr.*, t. xxxiii, col. 1009 : « Qu'importe que le ministre soit ignorant ou savant, esclave ou libre ? le baptême n'est pas une grâce qui dépend de lui,

III. Au moyen âge. — 1. *Ministre pour la collation valide du baptême.* — Dans le haut moyen âge, la question de savoir si un païen peut administrer le baptême est diversement résolue. Tel capitulaire de Charlemagne est pour la négative (1) ; le concile de Compiègne, en 757, est pour l'affirmative (2), pourvu que le baptême ait été conféré au nom de la sainte Trinité. Théoriquement, les partisans de la validité avaient raison, attendu que c'est Jésus-Christ qui baptise réellement, le rôle du ministre, qui n'est qu'un instrument, pouvant être rempli par le premier venu. Pratiquement, les partisans de la nullité croyaient qu'un juif ou un païen peut difficilement avoir l'intention de faire ce que l'Église fait. Mais ces divergences cessent bientôt, car les plus anciens scolastiques proclament unani-

mais une largesse faite aux hommes par Dieu. » Grégoire de Nazianze. *Orat.*, XL, 26 : *Patr. gr.*, t. XXXVI, col. 396 : « Qu'importe le ministre ? Voici deux anneaux l'un en or, l'autre en fer, les deux impriment la même image : le sceau de l'un ne diffère pas du sceau de l'autre Ainsi des ministres : ils peuvent différer d'excellence de vie, ils n'en confèrent pas moins le même baptême. » Grégoire de Nysse, *Cat.*, 34, 39 ; *Patr. gr.*, t. XLV, col. 85, 100 : « C'est Dieu qui donne à l'eau (baptismale) sa vertu. La régénération s'opère par les trois personnes divines. » D'après Chrysostome, ce qu il faut considérer, ce n'est pas celui qui donne le baptême, mais celui au nom duquel il est donné, *In I Cor.*, homil. III, 2 ; la vertu du baptême ne dépend pas du ministre qui le confère, *In I Cor.*, homil. VIII, 1 ; *Patr. gr.*, t. LXI, col. 25, 69. Ce n'est ni un ange, ni un archange qui intervient dans le don de Dieu; mais c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui font tout, le prêtre ne prêtant que le concours de sa langue et de sa main ; il n'est donc pas juste que la malice du ministre mette obstacle à ceux qui s'approchent avec foi des symboles de notre salut, *In Joan.*, homil. LXXXVI, 4 ; t. LIX, col. 472-473.

1. Benoît, *Collectio*, III, 401 ; *Patr. lat.*, t. XCVII, col. 849. — 2. Can. 12 ; Hefele, *Hist. des Conciles*, trad. Delarc, t. V, p. 8.

mement la validité du baptême quel qu'en ait été le ministre, laïque ou clerc, femme ou homme, païen ou chrétien (1). Le concile de Latran de 1215 confirma cette manière de voir (2).

Il convenait, en effet, dit saint Thomas, que la miséricorde divine facilitât à l'homme le plus possible l'accès des moyens nécessaires au salut. Or, le baptême est un sacrement d'une absolue nécessité, puisque, sans lui, les enfants ne peuvent être sauvés, et que les adultes eux-mêmes ne peuvent pas obtenir la remise entière des peines dues à leurs péchés. Aussi Dieu a-t-il voulu faciliter l'emploi d'un moyen si nécessaire, en décidant que tous les hommes pourraient au besoin baptiser validement (3). Cela n'exclut nullement les femmes ; mais, le cas échéant, une certaine hiérarchie s'impose : la femme ne doit pas baptiser, s'il se trouve un homme capable de le faire, de même qu'un laïque ne le doit pas en présence d'un clerc, ni un clerc en présence d'un prêtre (4). Quant à un païen, lui aussi peut baptiser validement, ainsi que l'a reconnu Nicolas I dans sa réponse aux Bulgares (5).

Telle sera désormais la doctrine unanime dans l'Église. Le quatrième concile de Latran l'avait formulée; le Décret aux Arméniens la rappelle en termes plus explicites encore (6), et le concile de Trente l'oppose aux prétentions erronées de Luther et des protestants (7). Nous verrons tout à l'heure à quelles conditions le baptême ainsi donné par un ministre quelconque est tenu pour valide.

2. *Pour la collation licite.* — Autre chose est la

1. Cf. Hugues de Saint Victor, *De sacr.*, II. part. VI, c. 13 ; Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 206-207. — 2. Denzinger, n. 357. — 3. *Sum theol.*, III, Q. LXVII, a. 3. — 4. *Ibid.*, a. 4. — 5. *Ibid.*, a. 5. — 6. Denzinger, n. 591. — 7. Sess. VII, *De bapt.*, can. 4.

collation licite de ce sacrement. Hors le cas de nécessité, c'est-à-dire dans les circonstances ordinaires et normales, le baptême avec toutes les cérémonies qui l'encadrent dans la collation solennelle ne peut être licitement administré que par les évêques et les prêtres, l'administration du baptême entre dans leur office propre, dit saint Thomas ; car ils sont destinés par leur ordination à consacrer le corps de Jésus-Christ. Or, d'une part, l'eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église, et, d'autre part, c'est le baptême qui fait entrer l'homme dans cette unité et qui lui donne le droit de s'asseoir à la table du Seigneur. De même donc qu'il appartient au prêtre de consacrer l'eucharistie, puisque c'est là la fin principale du sacerdoce, de même il est de son office de baptiser (1). De là l'expression d'Eugène IV : *Minister hujus sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare* (2). Tout prêtre donc qui a juridiction est le ministre ordinaire du baptême : un prêtre sans juridiction a besoin d'une délégation de l'évêque ou du curé.

Pour les diacres, saint Thomas observe, après avoir rappelé le décret du pape Gélase qui les concerne, qu'il ne leur appartient pas de donner aucun sacrement en qualité de ministres principaux, et comme en vertu de leur office propre, car ils ne sont, au sens étymologique du mot diacre, que les assistants, les serviteurs des ministres ordinaires (3). Le diacre ne peut donc être, pour le baptême solennel, qu'un ministre *extraordinaire* et doit avoir reçu préalablement une délégation autorisée.

3. *Condition requise pour la validité.* — Le ministre du baptême, quel qu'il soit, ne confère valide-

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXVII a. 2. — 2. Denzinger, n. 591. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXVII, a. 1.

ment ce sacrement, comme le dit le quatrième concile de Latran, qu'à la condition de l'administrer *in forma Ecclesiæ* (1), et d'avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, comme l'ajoute Eugène IV (2). Avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, telle est la condition requise par le concile de Trente pour la validité de tout sacrement (3). Or, l'accomplissement fidèle, mais purement extérieur, du rite usité dans l'Eglise ne suffit pas pour avoir cette intention de faire ce que fait l'Eglise. L'augustin Farvacques avait soutenu à Louvain, en 1678, cette proposition : Valide est le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et garde la forme du sacrement, mais dit fermement à part soi : « Je n'ai point l'intention de faire ce que fait l'Eglise. » Alexandre VIII la condamna, en 1690 (4). Cette condamnation implique deux choses : d'abord et directement, qu'une disposition purement intérieure du ministre, formulée comme la formulait Farvacques, est incompatible avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise ; et ensuite indirectement, que l'intention de faire ce que fait l'Eglise, essentielle à la validité du sacrement, renferme quelque chose de plus que la simple position du rite extérieur, pour que le ministre agisse vraiment comme ministre du sacrement (5).

IV. L'enseignement du Catéchisme Romain est de tout point conforme à ce que nous venons de rappeler. Il distingue trois classes de ministres du baptême : celle des évêques et des prêtres, qui le confèrent de plein droit ; celle des diacres, qui ne le

1. Denzinger, n. 357. — 2. Denzinger, n. 591. — 3. Sess. VII, *De sac. in gen.*, can. 11. — 4. Denzinger, n. 1185. — Cf. *Dict. de Théol.*, t. I, col. 561.

confèrent qu'avec une autorisation préalable ; et, en cas de nécessité, celle de tout être humain, homme ou femme, juif, infidèle, hérétique ou schismatique, pourvu qu'il ait l'intention de faire ce que l'Eglise fait, conformément à l'enseignement du concile de Trente. Mais il ajoute qu'il ne faut pas désapprouver les sages-femmes, qui sont accoutumées à baptiser, si quelquefois, en présence d'un homme peu exercé à conférer ce sacrement, elles se chargent de cette fonction qui, dans d'autres circonstances, semblerait être plutôt l'office de l'homme (1).

## III. Sujet du baptême

I. D'après l'Ecriture. — 1. *Même l'enfant est sujet du baptême.* D'après l'ordre donné par Notre Seigneur aux Apôtres de baptiser toutes les nations, après les avoir instruites, tout adulte, qu'il soit païen ou juif, peut recevoir le baptême, dans des conditions qui restent à indiquer et qu'on signale dès la première heure. Les enfants sont-ils compris dans cet ordre ? Non, semble-t-il, puisqu'ils sont incapables de recevoir l'instruction préalable nécessaire. Cependant il est dit que des familles entières ont été baptisées par des Apôtres, et elles comprenaient vraisemblablement des enfants. Reçurent-ils, eux aussi, le baptême ? On peut le conjecturer. Mais, à défaut d'une mention expresse, l'Ecriture énonce certains principes généraux qui permettent de conclure avec certitude que les enfants peuvent et doivent être baptisés. *Dieu*, est-il dit, *veut le salut de tous les hommes* (2). Il veut donc le salut des enfants ; il a donc pourvu par un moyen certain à leur salut,

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De bapt. sacr.*, n. 22-24. — 2. I *Tim.*, II, 4.

et ce moyen n'est autre que le baptême, qui remplace merveilleusement la circoncision. Nous savons, d'autre part, que Jésus-Christ est venu pour réparer la faute originelle et ses fâcheuses conséquences ; nous savons aussi que cette réparation a pour point de départ une naissance nouvelle, non selon la chair, mais selon l'esprit, qui efface la souillure contractée par la génération ordinaire. Si donc, avant tout exercice de sa liberté et par le seul fait de son origine charnelle, l'enfant apporte en naissant une tache, à plus forte raison peut-il être justifié et devenir enfant adoptif de Dieu avant qu'il ne possède l'usage de sa raison, et par le seul fait de sa régénération baptismale.

Sans doute, saint Paul dit que « *le mari infidèle est sanctifié par la femme, et la femme infidèle est sanctifiée par le mari; autrement vos enfants seraient impurs, tandis que maintenant ils sont saints* (1). » Mais il n'exclut pas le baptême. La sanctification des enfants, nés de parents chrétiens, est de même nature que celle des époux infidèles sanctifiés par leur conjoint fidèle ; et c'est tout ce que l'on en peut conclure. Aux yeux des Pères grecs, ce texte signifie que la sanctification de ces enfants, tout comme celle des époux infidèles, est rendue plus facile et plus certaine par leur présence dans un foyer chrétien. Aux yeux des Pères latins, il s'agit là d'une sainteté extérieure, résultant du milieu chrétien ; l'enfant de parents baptisés appartient déjà d'une certaine manière au Christ. Aucun Père n'en a conclu qu'un tel enfant n'avait pas besoin de recevoir le baptême. Nous allons voir, au contraire, que la nécessité du baptême pour les enfants était chose reconnue du temps des Pères (2).

1. I *Cor.*, VII, 14. — 2. Cf. *Dict. de Théol.*; t. II, col. 176-177.

2. *Tout adulte est sujet du baptême.* — C'est ce qui résulte, comme nous l'avons dit, de l'ordre donné par Jésus à ses Apôtres. Cela résulte aussi de sa parole à Nicodème : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (1). » Pour entrer dans le royaume de Dieu, c'est-à-dire dans l'Eglise d'ici-bas en attendant le triomphe dans le ciel, tout homme doit renaître ; la condition est absolue et générale. Mais l'adulte, étant conscient de ses actes, doit y apporter certaines conditions indispensables. L'une, c'est la foi : « *Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé* (2). » La foi d'abord, le baptême ensuite. Apôtres ou disciples ne baptisent qu'après avoir obtenu un acte de foi de la part de ceux qui demandent le baptême ; tel est le cas de l'eunuque et celui des samaritains ; tel est aussi le cas de saint Paul lui-même, du centurion Corneille, de Lydie et de Crispus. Une autre condition, c'est le *repentir* des péchés commis. Au jour de la Pentecôte, les auditeurs de saint Pierre, « le cœur transpercé par ses discours, » demandèrent : Que ferons-nous ? Et Pierre de leur répondre ; « *Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé* (3), » ou comme le porte le texte grec : *Faites pénitence pour obtenir le pardon de vos péchés.*

Telles sont les données succinctes de l'Ecriture, relativement au sujet du baptême. Elles serviront aux Pères d'indication et de principe pour résoudre les problèmes qui vont se présenter. Examinons donc comment elles ont été comprises et appliquées.

II. D'après les Pères. — 1. *Baptême des adultes.* — Tout adulte, fût-il païen, peut recevoir le baptême ; mais, en le demandant, et il doit le deman-

1. *Joan.*, III, 5. — 2. *Marc.*, XVI, 16. — 3. *Act.*, II, 38.

der, il ne peut se proposer qu'un acte raisonnable ; il doit donc se rendre compte de la gravité de sa démarche et accepter les conditions qu'on lui imposera. De son côté, l'Eglise veille à ce que l'initiation chrétienne soit traitée avec tout le sérieux possible. Mais avant d'organiser le catéchuménat (1), elle a soin de ne pas conférer indistinctement le baptême à quiconque le sollicite. Elle tient à s'assurer, au préalable, que le candidat n'obéit pas à une impulsion de pure curiosité ou à un entraînement passager et frivole ; elle l'examine et exige avant tout qu'il ait une intention droite et vraie ainsi que la connaissance des principaux devoirs que ce sacrement impose, tant au point de vue de la foi qu'en ce qui concerne les mœurs. Différer le baptême est sage ; cela permet, remarque Tertullien (2), de s'assurer de la pureté des intentions et de la solidité des dispositions requises. Même lorsque le catéchuménat fonctionne régulièrement avec sa préparation catéchétique et ascétique, l'Eglise, au moment de conférer le baptême tient à s'assurer une dernière fois des dispositions du candidat : de là les renoncements, les interrogations, la *redditio symboli*, la profession de foi (3). Mais si un catéchumène vient à tomber en danger de mort et se trouve dans l'impossibilité de manifester en ce moment ses sentiments intimes, l'Eglise exige des preuves que le moribond avait bien l'intention de recevoir le baptême, et le demande à des témoins dignes de foi (4).

1. Voir notre article *Catéchuménat*, dans le *Dict. de théol.* — 2 *De bapt.*, 18. — 3. S. Cyrille consacre sa procatéchèse à dissuader les candidats de venir au baptême, poussés par des motifs futiles, leur rappelant l'exemple de Simon le magicien, qui fut baptisé mais non illuminé, car, s'il descendit dans la piscine et en remonta, son âme ne fut pas ensevelie avec le Christ et ne ressuscita pas avec lui. — 4. C'est ce que décident

Outre cette intention, clairement manifestée par le candidat ou dûment attestée par témoins, l'Eglise exigeait un commencement de foi. Crois-tu en Dieu le Père ? Crois-tu au Fils ? Crois-tu au Saint-Esprit ? demandait-elle. Et, sur la réponse affirmative, elle ajoutait : Veux-tu être baptisé ?

Mais déjà, durant l'épreuve préparatoire à l'initiation, elle avait veillé à ce que le catéchumène connût les principaux dogmes de la foi, et lui avait *livré le symbole, traditio symboli*, en lui en faisant connaître le texte sacré et en lui en expliquant succintement les articles l'un après l'autre. Et de même, par la pratique de l'exorcisme, de l'ascèse et d'autres rites, elle avait cherché à susciter le repentir du péché. C'était là une condition indispensable ; car, avant de s'engager dans la vie chrétienne, le candidat doit se repentir de ses fautes et renoncer au démon et au monde. Aussi écartait-elle du baptême toute personne engagée dans une profession criminelle ou idolâtrique, à cause de l'incompatibilité d'un tel état avec la sainteté de la vie chrétienne. Admettre indistinctement tout le monde au baptême est une erreur, dit saint Augustin, en opposition avec l'usage traditionnel de l'Eglise, qui exige qu'on rompe avec de pareilles professions et qu'on en fasse pénitence (1).

Malgré d'aussi sages précautions, on pouvait avoir affaire à quelque simulateur. Grave question alors, et d'une solution délicate. On sait comment l'évêque

le IIIe concile de Carthage, en 397, can. 34, et le premier concile d'Orange, en 422, can. 12. Le baptême donné à un adulte qui a perdu connaissance, mais qui désirait auparavant le recevoir, est-il valide ? Oui, répond saint Fulgence, en invoquant l'usage de l'Eglise, qui est de baptiser en pareil cas. *Epist.*, XII, 10; *Patr. lat.*, t. LXV, col. 389.

1. *De fide et oper.*, I, 18, 33 ; *Patr. lat.*, t. XL, col. 197, 219.

d'Hippone la résolvait, par la distinction du caractère et de la grâce. Le baptême est validement reçu, il imprime un caractère et ne doit pas être réitéré ; mais il est mal reçu, et son effet dernier, qui est l'infusion de la grâce, reste en suspens jusqu'à ce que le baptisé ait fait retour à la paix de l'Église (1). Cela est vrai du baptême reçu dans l'Église catholique comme de celui qui aurait été reçu chez les hérétiques : la fiction du sujet n'empêche pas la réalité du sacrement ; elle retarde simplement son efficacité jusqu'au moment où le baptisé se repent sincèrement (2).

2. *Baptême des enfants.* A la seule exception de Tertullien, les Pères sont unanimes à affirmer que non seulement il convient de baptiser les enfants, mais encore qu'il le faut. Pourquoi donc ? Les plus anciens, ayant principalement en vue le baptême des adultes, ont surtout insisté sur la rémission des péchés actuels, ce qui n'exclut pas celle du péché originel ; mais en s'autorisant de l'ordre de baptiser donné par Jésus-Christ, qui est général et n'excepte personne, ils ont enseigné qu'il fallait baptiser les enfants (3).

Tertullien, témoin des usages de l'Eglise qui

1. *De bapt. cont. donat.*, III, 13, 18 ; t. XLIII, col. 146. — 2. *Ibid.*, I, 12, 18 ; *ibid.*, col. 119. C'est le sentiment de S. Fulgence, *Epist.*, XII, III, 7 ; *Patr. lat.*, t. LXV, col. 382. — 3. S. Irénée, dès le IIe siècle, constate que Notre Seigneur est venu sauver *omnes qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros. Cont. haer.*, II, XXII, 4 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 784. Une seule secte, celle des hiéracites, prétendit que les enfants sont incapables de recevoir le baptême ; Augustin, *Haer.*, 48. Harnack, qui soutient qu'à l'origine de l'Eglise, le baptême n'était pas conféré aux enfants, reconnaît cependant que c'était une pratique répandue au temps de Tertullien. *Dogmengeschichte*, 2e édit., t. I, p. 395 ; *Précis de l'hist. des dogmes*, trad. franç., Paris, 1893, p. 15, 67.

étaient de baptiser les enfants, aurait préféré voir le baptême différé à l'égard des nouveau-nés, soit à cause des obligations qu'impose ce sacrement et dont l'enfant est incapable de comprendre l'importance et la gravité, soit parce que, en fait, les enfants baptisés, devenus adultes, rendaient souvent illusoires les promesses faites en leur nom par ceux qui les avaient présentés au baptême (1). L'usage de baptiser les enfants offrait plus d'avantages que d'inconvénients, puisque le souhait isolé de Tertullien resta sans écho. L'Eglise d'Afrique s'en tint fidèlement, malgré lui, à la pratique générale. L'un de ses membres, Fidus, demandait, en 253, à saint Cyprien, non point s'il fallait baptiser les nouveau-nés, mais s'il fallait attendre le huitième jour pour leur conférer le baptême. Et l'évêque de Carthage, qui connaissait bien la pensée de celui qu'il appelait le Maître, de répondre et de faire décider par le IIIe concile de Carthage que le baptême doit être conféré, en cas de nécessité, même avant le huitième jour. Mieux encore, il motiva doctrinalement la collation du baptême aux enfants par cette contagion de la mort antique, qui passe, par la génération charnelle d'Adam, à tous ceux qui naissent de lui (2). Origène n'est pas moins formel, et pour la même raison (3); il voit, du reste, dans le pédobaptisme, une tradition qui remonte aux Apôtres (4).

1. *De bapt.*, 18; *Patr. lat.*, t. I, col. 1221. — 2. *Epist.*, LIX, 3-5; *Patr. lat.*, t. III, col. 1015-1019. — 3. *In Levit.*, homil. VIII, 3; *Patr. gr.*, t. XII, col. 496. — 4. *In Rom.*, V, 9; t. XIV, col. 1047. Que la pratique de baptiser les enfants fût d'origine apostolique, c'est ce que répète plusieurs fois saint Augustin, *Epist.*, CLXVI, 8, 23; *De Gen. ad litt.*, X, 23, 39; *De peccat. merit.*, I, 26, 39; III, 5, 10, 11. Le pape Sirice veut qu'on baptise les enfants de suite après leur naissance, *Epist. ad Himer.*, 2; *Patr. lat.*, t. XIII, col. 1134; Jaffé, *Regest.*, t. I, p. 40. Le concile de Milève, de 416, ana-

Cette tradition apostolique se justifie donc aux yeux de Cyprien et d'Origène par des raisons d'ordre doctrinal. Mais ces raisons, à peine indiquées à une époque où la question du péché originel n'était pas en discussion, prennent tout leur relief, quand éclate la controverse pélagienne. Saint Jérôme, pour réfuter cette objection . Les enfants ne peuvent pas pécher, ils sont sans péché, répond : Oui, ils sont sans péchés, s'ils ont reçu le baptême ; mais s'ils ne l'ont pas reçu, ils ont en eux le péché d'Adam. Et il signale la réponse de saint Cyprien à Fidus et les trois livres de saint Augustin à Marcellinus, *De infantibus baptizandis* et un à Hilarius (1). Il a raison ; car nul mieux que l'évêque d'Hippone n'a proclamé la nécessité de baptiser les enfants, en en donnant les raisons dogmatiques.

Saint Augustin, en effet, caractérise le péché *originel*, le mot est de lui, en indiquant ce qui le fait ressembler au péché *actuel* et ce qui l'en distingue. Car les pélagiens acceptaient bien, selon les règles de l'Église et la sentence de l'Évangile, le baptême *in remissionem peccatorum*, mais ils n'admettaient pas de faute héréditaire, parce que le péché, œuvre personnelle de l'homme, ne peut naître avec lui, qu'il n'y a pas de péché de nature et que tout péché est un acte libre de la volonté (2). En dépit de toutes les chicanes qu'on lui opposait, il a pu dire aux pélagiens : j'ai toujours cru ce que je crois aujourd'hui, à savoir que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et, par le péché, la mort,

thématise quiconque prétendrait qu'il ne faut pas baptiser les enfants nouveau-nés, can. 2 ; Hardouin, t. I, col. 1217.

1. *Dial. adv. pelag.*, 17, 18 ; *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 615-618. Saint Jérôme aurait pu encore invoquer l'*Ambrosiaster, In., Rom.*, V, 12, et saint Pacien, *De baptismo*, *Patr. lat.*, t. XIII, col. 1089. — 2. *De pecc. orig.*, VI, *Patr. lat.*, t. XLIV, col. 338.

et qu'ainsi le péché, dans lequel tous ont péché, est passé à tous les hommes (1). Restait à détruire cette distinction subtile que les pélagiens faisaient entre *la vie éternelle* et *le royaume des cieux*. A leurs yeux, le baptême, inutile pour effacer une faute inexistante, donnait cependant à l'enfant le droit d'entrer dans *le royaume des cieux;* mais sans le baptême, prétendaient-ils, l'enfant reste assuré de son salut et de *la vie éternelle*. Point de distinction, répond saint Augustin : salut, vie éternelle, royaume des cieux sont autant d'expressions synonymes. Le texte de saint Jean : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*, marque la nécessité absolue du baptême. La question n'est pas de savoir s'il faut baptiser les enfants, mais pourquoi il faut les baptiser; et nous disons que les enfants ne peuvent obtenir le salut de la vie éternelle que par le baptême (2), parce qu'ils ont en eux le péché originel (3).

III. D'après les théologiens. — Sur cette ques-

1. *Cont. Julian*, VI, 12, 39; *ibid*., col. 843. — 2. *Serm.* CCXCIV, 2, 3, t. XXXVIII, col. 1316, 1317. Saint Augustin a raison d'insister sur la présence dans l'enfant du péché originel et sur la nécessité du baptême à cause de ce même péché ; il a raison de déclarer souillée la naissance d'un fils d'Adam et de réclamer la nécessité de la régénération dans le Christ ; il a raison de marquer la relation étroite qui lie le sacrement de baptême à l'effacement du péché originel. Et ce ne sont pas seulement les conciles de Milève et de Carthage qui l'approuvent en 416 et 417 ; c'est encore Innocent I qui lui écrit : « Enseigner que les enfants peuvent obtenir la vie éternelle sans le baptême est une folie. » *Epist.* CLXXXII, 5 ; t. XXXIII, col. 185. Sur toute cette question, voir notre article *Baptême d'après les Pères*, dans le *Dict. de théol.*, t. II, col. 192-196. — 3. Saint Augustin résout négativement la question de savoir s'il faut baptiser un enfant renfermé dans le sein maternel, parce que, dit-il, avant de renaître, il faut naître. *Epist. ad Dardan.*, CLXXXVII, X, 32, 33; t. XXXIII, col. 844, 845; *De peccat. merit.*, II, 27, 43; t. XLIV, col 177.

tion du sujet du baptême, les scolastiques restent tributaires des Pères, notamment de saint Augustin ; mais ils font des principes connus une application aux divers cas qui se présentent.

1. *Au sujet des adultes.* — Ils distinguent entre la réception *valide* et la réception *licite* et *fructueuse* du baptême. Relativement à la *validité*, ils insistent sur la nécessité de l'*intention*, quand l'adulte jouit de ses facultés mentales. Donc baptême nul, s'il est conféré par force ou par surprise, contrairement à la volonté formelle de l'adulte. Mais il y a résistance et résistance, coaction et coaction ; si donc l'usage du libre arbitre n'est pas totalement enlevé le baptême peut être valide (1). Si le baptême est conféré à un adulte pendant son sommeil, ou depuis qu'il a perdu l'usage de la raison, la validité du baptême dépendra de l'intention antérieure du sujet (2). Celui qui se ferait baptiser sans avoir la foi, recevrait le caractère baptismal, mais non la grâce sanctifiante (3).

« On s'est demandé si la volonté expresse de recevoir le baptême considéré comme tel était strictement nécessaire, ou si la volonté générale d'accomplir ce qu'il faut pour être sauvé était suffisante. Théoriquement, les deux opinions paraissent soutenables, et ont été soutenues de fait. Pourtant la première semble avoir rallié les suffrages des théologiens les plus autorisés, notamment Suarez (4) et de Lugo (5). Pratiquement, en tout cas, c'est la plus sûre et donc la seule qu'il est permis de suivre. En effet, la volonté expresse de recevoir le baptême est nécessaire pour assurer avec certitude la collation

1. Denzinger, n. 342. — 2. *Ibid.* — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXVIII, a. 8. — 4. *De sacr.*, disp. XIV, sect. II, n. 4. — 5. *De sacr.* disp. IX, sect. VII, n. 129

du sacrement. Et l'adulte, qui ne connaît pas le baptême, ne peut avoir l'intention déterminée de le recevoir, même lorsqu'il veut accomplir tout ce qui est nécessaire pour le salut. Le Saint-Office a demandé, le 18 septembre 1850, que le païen moribond et privé de ses sens ait manifesté de quelque manière qu'il voulait être baptisé (1). Cependant, en cas de nécessité, par exemple en présence d'un moribond qui a perdu connaissance et qui n'a pas manifesté auparavant le refus formel du baptême, il faudrait, ce semble, administrer le sacrement sous condition, parce qu'il n'est pas certain qu'un tel baptême soit invalide, et que *in extremis extrema sunt tentanda*. Si le moribond revenait à la santé, réclamant le baptême, on lui donnerait à nouveau le sacrement sous condition. S'il ne voulait pas le recevoir, c'est une preuve qu'il était dans la même disposition avant la première cérémonie, et qu'il n'y a pas eu de sacrement (2). »

Relativement à la réception *licite* et *fructueuse* du baptême, l'intention de se faire baptiser ne suffit pas. Ici, il faut, en plus, la *foi*, l'*espérance* et le *repentir* ; c'est déjà la théorie de la justification avec les actes qui la précèdent, telle que l'a formulée le concile de Trente (3). Une confession précède la réception du baptême, non la confession sacramentelle qui n'incombe qu'aux baptisés quand ils tombent dans le péché, mais celle qui se fait à Dieu (4) par l'aveu et le repentir des péchés commis, ce qui implique naturellement la restitution du bien mal acquis, du tort causé au prochain et la réparation du scandale donné. L'usage a été parfois de faire cette confession au prêtre, en vue de la direction spiri-

1. *Collectanea, S. C. de Propaganda fide*, n. 582, ad 2.— 2. Bellamy, *Dict. de Théol*, t. II, col. 280-281. — 3. Sess. VI, *De justificatione*. — 4. *Sum. theol.*, III, Q. LXVIII, a. 6.

tuelle. Toutefois, d'après une décision du Saint-Office, du 2 décembre 1874, cette confession au prêtre n'est pas requise avant la réception du baptême ; elle est simplement permise, pourvu que le cathéchumène sache qu'elle n'a rien de sacramentel. Cependant, si le baptême doit être donné sous condition, le catéchumène peut être entendu en confession *sacramentaliter*, mais le confesseur ne doit donner l'absolution sous condition qu'après la collation du baptême et une répétition sommaire de la confession déjà faite (1).

2. *Au sujet des enfants.* — L'usage de baptiser les enfants ayant été attaqué par les vaudois, les cathares, les albigeois et les partisans de Pierre de Bruys, on dut le légitimer une fois de plus. C'est ce que firent Egbert, abbé de Schaunang dans le diocèse de Trèves (2), et Pierre le Vénérable (3). Le IVe concile de Latran définit que le baptême contribue au salut *tant pour les enfants* que pour les adultes (4) ; et Innocent III imposa aux vaudois de reconnaître l'utilité du baptême des enfants (5). Même doctrine au concile de Vienne, en 1311 (6). Saint Thomas, en particulier, remarque que les enfants, non seulement *peuvent* recevoir fructueusement le baptême, puisqu'ils ont en eux le péché originel, mais qu'ils *doivent* le recevoir, pour participer à la renaissance spirituelle qui est nécessaire à tous pour être sauvés (7). Il montre la parfaite convenance d'un tel baptême. La régénération spirituelle, effet du baptême, ressemble à la naissance charnelle sous ce rapport que, comme les enfants, tant qu'ils sont

1. *Acta S. Sedis*, t. XXV, p. 454. — 2. *Serm.*, VII ; *Patr. lat.*, t. CXCV, col. 41 sq. — 3. *Tract. contra petrobrusianos, Patr. lat.*, t. CLXXIX, col. 728-729. — 4. Denzinger, n. 357. — 5. Denzinger, n. 370. — 6. Denzinger, n. 410. — 7. *Sum. theol.*, III, Q. LXVIII, a. 9.

dans le sein maternel, n'ont pas leur nourriture propre, mais sont sustentés par celle que prend leur mère, ils reçoivent pareillement le salut, même avant d'avoir l'usage de la raison, et lorsque l'Eglise les porte en quelque sorte dans son sein, non point parce qu'ils déploient leur propre activité, mais en vertu de l'action de l'Eglise (1).

Quant aux enfants des juifs ou des infidèles, l'Eglise, comme le remarque saint Thomas (2), s'est toujours prononcée contre leur baptême, si les parents y mettent opposition. Et tel est l'avis de tous les théologiens : on ne doit pas baptiser l'enfant d'un juif ou d'un infidèle, quand ses parents s'y opposent. Benoît XIV s'est nettement prononcé dans ce sens (3). Toutefois, le baptême de tels enfants est licite, s'ils sont en danger de mort, s'ils ont été définitivement abandonnés par leurs parents, ou si l'un ou l'autre des parents y consent (4).

IV. Le Catéchisme Romain, s'appuyant sur ces textes : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (5) ; » « *Laissez ces petits enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi, car le royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent* (6), » déclare que la nécessité du baptême s'étend même aux enfants. Du reste, comme ils ont contracté la tache originelle par le péché d'Adam,

1. *Ibid.*, a. 9, ad 1. — 2. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. x, a. 12. — 3. Denzinger, n. 1334. — 4. La question du baptême des enfants *in utero* est résolue négativement par les scolastiques comme par saint Augustin. Saint Thomas en donne pour raison que l'ablution ne saurait parvenir au corps de l'enfant; mais la médecine moderne est d'un avis contraire. Le rituel défend de baptiser en pareil cas; mais les théologiens croient qu'on peut et qu'on doit donner le baptême, sauf à le réitérer sous condition, ainsi que l'a décidé la S. C. du Concile, le 12 juillet 1794. — 5. *Joan.*, III, 15. — 6. *Matth.*, XIX, 14.

ils peuvent aussi obtenir par le Christ la grâce de la régénération, qui leur est donnée par le baptême. « Il n'est pas permis de douter, dit-il, que, par l'ablution, l'enfant ne reçoive le don mystérieux de la foi, non par un aquiescement de son esprit, mais par la foi de ses parents, si ceux-ci sont fidèles, et, dans le cas contraire, par la foi de toute la société des saints, selon l'expression de saint Augustin (1). »

Quant aux adultes, s'ils sont nés chez les païens, il faut leur proposer la foi, les exhorter, les exciter, les inviter à l'embrasser. Et s'ils se rendent à cette invitation, ils ne doivent pas différer la réception du baptême, parce qu'ils se priveraient et de la grâce du baptême et des immenses bienfaits qui en sont la suite. Toutefois, l'Église ne les baptise pas aussitôt, parce qu'elle doit veiller attentivement à ce que personne ne s'approche de ce sacrement avec d'insuffisantes ou de mensongères dispositions; elle les prépare, elle les instruit pour la veille de Pâques ou de la Pentecôte. Car elle tient à s'assurer de leurs bonnes dispositions (2).

« La première de toutes ces dispositions et la principale, c'est *le désir et la volonté arrêtée de recevoir le baptême*. Car, par le baptême, on doit mourir au péché et embrasser un nouveau genre de vie : il est donc juste de le conférer non à celui qui le refuse ou qui y répugne, mais à celui qui l'accepte spontanément et de bon cœur. La sainte tradition nous apprend, en effet, qu'on n'a jamais administré le baptême à personne sans demander auparavant si l'on veut être baptisé. Cette volonté ne fait pas défaut aux enfants, puisque l'Eglise, qui répond pour eux, a là-dessus une volonté qui n'est pas douteuse.

« Les insensés et les fous qui, après avoir joui quelque temps de leur raison, l'ont perdue et qui dès lors ne peu-

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De bapt. sacr.*, n. 30-34. — 2. *Ibid.* n. 35-37.

vent avoir dans cet état la volonté de recevoir le baptême, ne doivent être baptisés qu'en danger de mort, pourvu qu'avant leur démence ils aient manifesté le désir d'être baptisés ; dans le cas contraire, on doit s'abstenir. On doit porter le même jugement au sujet des personnes endormies. Mais ceux qui n'ont jamais été dans leur bon sens, qui n'ont jamais eu l'usage de la raison, la coutume et l'autorité de l'Eglise indiquent assez qu'on doit les baptiser comme les enfants qui ne jouissent pas encore de la raison.

« Outre la volonté, *la foi* est encore nécessaire pour obtenir la grâce du sacrement. Notre Seigneur et Sauveur l'a dit : « *Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé* (1). » Il faut ensuite le *repentir* des fautes commises et de la mauvaise conduite antérieure avec la résolution d'éviter tous les péchés à l'avenir. Il faudrait donc repousser celui qui demanderait le baptême sans vouloir corriger ses habitudes coupables ; car rien ne répugne plus à la grâce et à la vertu du baptême que les sentiments et les dispositions de ceux qui ne veulent mettre aucun terme à leurs désordres. Puisqu'on désire ce sacrement pour revêtir Jésus-Christ et s'unir à lui, c'est avec raison qu'on doit écarter de l'ablution sacrée celui qui se propose de persévérer dans ses vices et ses péchés ; d'autant plus qu'on ne doit rien s'arroger en vain de ce qui appartient à Jésus-Christ et à son Eglise, et que le baptême, à considérer la grâce de la justification et du salut, nous paraît assez devoir être inutile à celui qui ne songe qu'à marcher selon la chair, et non selon l'esprit. Toutefois comme sacrement, il n'en a pas moins tout ce qui en constitue l'essence complète, pourvu qu'au baptême régulièrement donné *on joigne l'intention de recevoir ce que la sainte Eglise administre.* Voilà pourquoi le Prince des Apôtres répondit à la multitude qui venait, la componction au cœur, lui demander ce qu'elle avait à faire : « *Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé* (2) ; » et ailleurs : « *Repentez-vous donc et convertissez-vous pour que vos péchés soient effacés* (3). » Dans son Epître aux Romains, saint Paul fait

1. *Marc.*, XVI, 16. — 2. *Act.*, II, 38. — 3. *Act.*, III, 19.

voir clairement à celui qui est baptisé qu'il doit absolument mourir au péché, et il ajoute : « *Regardez-vous comme morts au péché, et comme vivants pour Dieu en Jésus-Christ* (1). »

« En méditant souvent ces choses, les fidèles ne pourront d'abord se défendre de la plus grande admiration pour la bonté infinie de Dieu, qui, sans aucun mérite de notre part et d'après les seules inspirations de sa miséricorde, nous a accordé le bienfait si extraordinaire et si divin du baptême. Et quand, ensuite, ils se représenteront combien doit être pure et éloignée de tout reproche la vie de ceux qui ont été enrichis d'un don aussi précieux, ils comprendront qu'on demande avant tout au chrétien de passer chaque jour de sa vie aussi saintement et avec autant de piété que s'il venait, le jour même, de recevoir la grâce et le sacrement du baptême (2). »

L'enfant et le baptême. — « On comprend tout d'abord que, s'il existe une naissance, une génération spirituelle, elle doive entraîner des conséquences analogues à celles de la naissance naturelle : le baptême est la naissance, la génération surnaturelle de l'homme. L'enfant ne demande pas à naître ainsi divinement : mais, outre que s'il pouvait le demander, il y serait rigoureusement tenu, il demeure précisément obligé, par rapport à sa naissance divine, aux mêmes devoirs que lui impose sa naissance humaine. Et d'abord, il demeure obligé envers la vie reçue. Cette vie, c'est la grâce, dont le premier et le plus indispensable élément est la foi. Le baptisé doit conserver cette vie ; s'il la perd, il se suicide, et le crime est d'autant plus grand que la vie détruite est plus précieuse. L'infidélité volontaire est plus qu'un homicide assurément ; elle tient de la nature du déicide, car elle détruit une vie divine. C'est surtout de celui qui tue la foi divine dans son âme qu'on doit dire qu'il crucifie de nouveau Jésus-Christ en lui-même. De plus, Jésus-Christ étant son père et l'É-

1. *Rom.* VI, 11. Cf. *Sum. theol.*, III, Q. LXVIII, a. 5-8, dont le *Catéchisme Romain* ne fait que reproduire la doctrine. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De bapt. sacr.*, n. 38-41.

glise étant sa mère, le baptisé devra toujours à ses parents divins la soumission, le respect, la reconnaissance, l'amour. Et quand ce chrétien, parvenu à la plénitude de ses facultés intellectuelles, a l'audace de dire à l'Eglise, à la société surnaturelle qui a géré ses intérêts spirituels avec tant de sollicitude et de succès : « Tout ceci me déplaît ; de quel droit a-t-on présumé que je voulais de cette vie divine ? Ma propre nature me suffisait, et je trouve que tout surcroît, si glorieux qu'il soit, est un outrage pour elle. Et puis, cette noblesse surnaturelle du christianisme, qui tend à me placer si haut dans la hiérarchie des êtres, m'expose à une déchéance plus grave, à une forfaiture plus humiliante, si je ne sais pas me tenir à cette hauteur ; cette richesse surnaturelle de la foi et de la grâce, qui peut devenir pour moi le principe d'une félicité transcendante et éternelle, peut devenir aussi l'occasion d'un châtiment plus terrible et d'une éternelle damnation ; les charges m'effraient plus que les bénéfices ne me sourient ; c'est un axiome humain qu'on n'impose pas la faveur à celui qui n'en veut pas : *favor non fit invito* ; il me plaît de rester dans une région plus modeste et de garder le droit de faillir sans être exposé à tant de honte et de supplice. » Quand, dis-je, le chrétien adulte a l'injustice et la déraison de s'exprimer ainsi, la réponse de la religion comme du bon sens ne se fait pas attendre : « Ingrat, Dieu t'associe à sa propre nature, il te fait participer à sa propre vie, et toute ta reconnaissance est un cri de révolte et de blasphème ! Il te couvre, il t'accable d'avantages et de privilèges pour la vie présente et pour la vie future, et tu t'insurges contre ses bienfaits ! Mais sache donc qu'il appartient à Dieu d'appeler qui il lui plaît à la vie, à la vie surnaturelle comme à la vie naturelle ; que s'il ne t'a pas consulté pour le fait et pour les conditions de ta naissance humaine, et s'il découle néanmoins de là des devoirs comme des avantages que tu ne peux méconnaître et rejeter sans crime, jamais tu ne pourras revendiquer non plus le droit de te soustraire aux faveurs qui te sont faites et aux conditions qui y sont mises par le même Dieu dans l'ordre surnaturel. Tu peux abuser de la liberté que sa

providence doit te laisser durant le temps de l'épreuve ; tu peux déshonorer ton nom, désavouer la qualité de chrétien, tu peux dissiper l'héritage de la grâce et de la foi, engager et perdre dans un fol enjeu le patrimoine éternel dont les titres ont été remis entre tes mains ; tu peux même, par un attentat décisif, par une apostasie formelle ou équivalente, détruire jusqu'au dernier germe de ta vie surnaturelle ; mais le caractère de noblesse imprimé dans ton âme y restera ineffaçablement pour ton opprobre ; mais l'éternité entière sera témoin de la juste peine infligée à ta forfaiture. Et comme tous les gens de bien, ici-bas, murmurent des paroles de dégoût et d'horreur en voyant passer au milieu d'une populace ignoble l'héritier dégénéré d'un grand nom, le coupable dissipateur d'une grande fortune, ainsi les anges et les élus, au milieu desquels ta place était marquée pour toujours, contempleront éternellement avec douleur et avec effroi le sceau de ton baptême devenu le stigmate de ta honte, le cercle brûlant de la flamme qui t'investira au lieu de l'auréole de la félicité et de la gloire, enfin l'affreux cortège des démons et des damnés devenus ta société », C[al] Pie, *Seconde instr. synod. sur les principales erreurs du temps présent,* dans *Discours et Instructions*, Poitiers, 1860, t. III, p. 193-195.

# Leçon XXIV^e
# Du baptême

**I.** *Sa nécessité.* — **II.** *Ses effets*

Est-il vraiment nécessaire de recevoir le baptême ? et de quelle nécessité s'agit-il ? Peut-il être remplacé ? et à quelles conditions ? Quels sont les effets qu'il produit ? Autant de questions qui restent à résoudre avant de signaler les rites et les cérémonies dont l'Eglise a entouré son administration solennelle (1).

## I. Nécessité du baptême

**I. Erreurs relatives à la nécessité du baptême.** — La nécessité du baptême a été niée pour divers motifs et sous plusieurs prétextes depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours. Déjà, du temps de Tertullien, certains hérétiques rejetaient ce sacrement parce que la foi seule suffit au salut : tels, les caïnites et les quintilliens (2) ; d'autres, parce qu'ils regardaient l'eau, élément matériel, comme de nature mauvaise, absolument impropre à assurer le salut : tels, les manichéens (3) et tous ceux qui, à des degrés divers, voyaient dans la

1. Pour la bibliographie, voir Leçon XXII^e. — 2. Tertullien, *De bapt.*, 13 ; t. I, col. 1215. — 3. Augustin, *Hær.*, 46 ; t. XLII, col. 34.

matière le siège du mal ; les archontiques (1), les ascodrutes (2), les séleuciens et les hermiens (3). Tandis que les massaliens le traitaient comme absolument inutile (4), les pélagiens ne voulurent y voir qu'une utilité relative. N'admettant pas, en effet, l'existence du péché originel, le baptême n'avait que faire pour effacer cette tache ; mais, distinguant entre le royaume des cieux et la vie éternelle, ils acceptaient le baptême pour la rémission des péchés ordinaires et pour faciliter simplement l'accès du royaume du ciel.

Plus tard, au moyen âge, les sectes infectées de manichéisme remplacèrent le baptême par le *consolamentum*, ou baptême du Saint-Esprit, sous prétexte que le baptême catholique était une invention du dieu mauvais (5). A l'époque de la Réforme, le principe de la justification par la foi seule reléguait les sacrements au rôle inférieur d'excitateurs de la foi. Dans ces conditions, le baptême n'avait qu'une utilité relative. Du reste, Calvin déclarait qu'en vertu du pacte entre Dieu et Abraham, les enfants des chrétiens naissent saints et sont membres de l'Eglise même sans le baptême (6). D'après Bucer, tout enfant prédestiné est sauvé quoique non baptisé, et tout enfant non prédestiné est damné quoique baptisé (7). Aux yeux de Zwingle, des sociniens et des protestants rationalistes, le baptême n'est qu'un symbole extérieur d'initiation au christianisme : il est donc d'une nécessité très contestable.

C'est contre ces erreurs que les Pères, les théolo-

1. Augustin, *Hær.*, 20 ; t. XLII, col. 29. — 2. Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 10 ; *Patr. gr.*, t. LXXXIII, col. 360. — 3. Augustin, *Hær.*, 59 ; t. XLII, col. 41. — 4. Augustin, *Hær.*, 57 ; Epiphane, *Hær.*, LXXX. — 5. Voir article *Albigeois*, dans le *Dict. de Théol.* — 6. *Antidot. conc. Trid.*, in sess. VI, c. 5. — 7. *In Matth.*, c. 3.

giens et les conciles durent lutter, au nom de l'enseignement révélé et de la foi traditionnelle : nous allons voir comment.

II. Données scripturaires. — Deux textes scripturaires servent à résoudre la question de la nécessité du baptême : l'un, de saint Jean : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (1) ; » l'autre, de saint Matthieu : « *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant* (2). » Le premier est absolu, sans restriction : nul ne peut entrer dans le royaume du ciel s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, c'est-à-dire s'il n'est baptisé. Le second est un ordre donné aux Apôtres de baptiser *toutes* les nations. Mais à cet ordre de baptiser tout le monde correspond le devoir de recevoir le baptême. Tels sont les principes généraux. Cet ordre implique-t-il le baptême des enfants ? Tout adulte est-il tenu de recevoir le baptême chrétien ? Et s'il ne peut le recevoir effectivement, peut-il se sauver par un autre baptême équivalent ? Aux Pères de nous apprendre comment ils ont traité ces questions.

III. Données patristiques. — 1. *Nécessité du baptême*. C'est le sentiment unanime des Pères que le baptême est absolument nécessaire pour le salut. Citons quelques textes seulement. Pour être sauvé, dit Hermas, il faut remonter de l'eau (baptismale) (3). Sans le baptême, ajoute Origène, impossible de recevoir la rémission des péchés (4). Saint Irénée avait écrit que le Christ est venu sauver tout le monde par la régénération ; et qui donc ? Les *infantes* et *parvulos*, les *pueros* et *juvenes*, ainsi que les

1. *Joan.*, III, 5. — 2. *Matth.*, XXVIII, 19. — 3. *Simil.*, IX, 16. — 4. *De exhort. martyr.*, *Patr. gr.*, t. XI, col. 600.

*seniores* (1). Tertullien est décisif : le précepte : *Ite, docete, baptizantes*, marque la loi ; la parole : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*, marque la nécessité absolue du baptême (2). C'est parce qu'ils sont convaincus de cette nécessité que Cyprien et Firmilien croient devoir baptiser ceux qui l'avaient déjà été chez les hérétiques, et que les donatistes rebaptisent les catholiques qui passent dans leur camp. Sans le baptême, dit saint Ambroise, le catéchumène a beau avoir la foi, il ne reçoit pas la rémission de ses péchés, ni les grâces spirituelles (3), il n'entrera pas dans le royaume des cieux (4). Et Gennade formule la pensée chrétienne : *Baptizatis tantum iter esse salutis credimus* (5). A Jérusalem, saint Cyrille refuse le ciel à quiconque pratique les œuvres des vertus sans recevoir le baptême (6). A Hippone, saint Augustin regarde comme un fait indiscutable que personne n'est sans péché avant le baptême et conclut que ce sacrement est d'une nécessité absolue pour tous, même pour les catéchumènes qui pratiquent certaines vertus et marchent dans la voie d'une perfection relative (7), même pour les infidèles, eussent-ils à leur actif des œuvres bonnes et louables (8), même pour les enfants, ainsi que nous l'avons déjà signalé.

Une telle croyance explique l'usage de baptiser les enfants et, en cas de nécessité, tout adulte malade ou en danger. En pareil cas, impossible d'attendre les jours fixés par l'Eglise pour la colla-

1. *Cont. hær.*, I, XXII, 4 ; *Patr. gr.* t. VII, col. 784. — 2. *De bapt.* 12-15 ; t. I, col. 1213-121. — 3. *De myst.*, IV, 20 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 394. — 4. *De Abrah.*, II, 11, 79 ; t. XIV, col. 497. — 5. *De eccl. dogm.*, 74 ; t. LVIII, col. 997. — 6. *Cat.* III, 4 ; *Patr. gr.* t. XXXIII, col. 432 — 7. *In Joan.*, tract. IV, 13 ; t. XXXV, col. 1411. — 8. *De spir. et litt.*, XXVIII, 48 ; t. XLIV, col. 230.

tion solennelle du baptême ; impossible aussi d'employer tous les rites liturgiques prescrits ; on devait s'en tenir à l'essentiel, sauf plus tard à recourir nécessairement à l'évêque pour recevoir de lui le complément du baptême, c'est-à-dire la confirmation. Etait-il possible toutefois de suppléer de quelque manière au baptême de l'eau ? La question se posa et fut tranchée affirmativement.

2. *Le baptême de sang ou le martyre.* Dès la fin du premier siècle, saint Clément de Rome exaltait le nombre et le courage de ceux qui avaient été les victimes de la persécution de Néron. L'Eglise honora les martyrs au jour anniversaire de leur mort, en célébrant la fête de leur *dies natalis*. Loin de pousser les fidèles à affronter la persécution, elle approuva la conduite de ceux qui cherchaient à s'y soustraire ; mais une fois qu'ils étaient pris, elle les encouragea à tenir ferme dans la foi. C'est ainsi que Tertullien, Cyprien et Origène, entre autres, écrivirent aux prisonniers, *aux martyrs désignés*, pour les engager à soutenir jusqu'au bout le bon combat et à cueillir la palme. Or, il arriva plusieurs fois que de simples catéchumènes, et même des païens, témoins de la constance et de l'héroïsme des martyrs, demandèrent à partager leur sort et qu'ils furent exécutés, bien qu'ils n'eussent pas été initiés au christianisme par la réception du baptême. La piété chrétienne se demanda ce qu'il fallait penser, au regard de la foi, de ces émules des chrétiens. Les Pères n'hésitèrent pas à les déclarer sauvés. Ils attribuaient, en effet, à ce témoignage sanglant donné au Christ une vertu analogue, sinon supérieure, à celle du baptême . valeur absolue pour les enfants, bien qu'ils n'eussent pas conscience de leur témoignage ; valeur conditionnelle pour les adultes, mais certaine, s'ils manifestaient claire-

ment qu'ils acceptaient la mort pour le Christ et pour la foi chrétienne.

Au second siècle, des gnostiques, notamment les valentiniens, prétendirent que le martyre est de nul effet, et que c'est vanité ou folie de mourir pour Dieu. Tertullien, pour les réfuter, fait l'éloge du martyre (1), le proclame un second baptême (2), un baptême de sang (3), qui purifie tout (4), ouvre le ciel et a pour prérogative de faire entrer immédiatement dans le royaume du ciel ceux qui le subissent (5). Saint Cyprien reconnaît son étonnante efficacité, sa récompense immédiate (6). On lui demandait : Y a-t-il lieu de croire au salut d'un catéchumène qui meurt dans la confession du nom ? Oui, certes, répondait-il, puisqu'il a été baptisé *gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo* (7).

Être purifié ou baptisé dans son sang, c'est une expression usitée en Orient et en Occident. Le baptême de sang, dit saint Ambroise, remplace le baptême d'eau ; ceux qui le reçoivent sont lavés dans leur sang (8). Ceux qui subissent la mort pour le Christ, dit saint Basile, n'ont pas besoin du baptême d'eau, puisqu'ils sont baptisés dans leur propre sang (9). Cyrille de Jérusalem reconnaît deux symboles du baptême : l'eau et le sang ; l'un où l'on professe oralement sa foi devant celui qui baptise ; l'autre, où on la professe par le témoignage du sang, en présenee des bourreaux ; et les

1. *Scorp.*, 1 ; t. II, col. 124-126. — 2. *De patient.*, 13 ; t. I. col. 1270. — 3. *Apol.*, 4 ; *De bapt.*, 16, t. I, col. 531, 1217. — 4. *Scorp.*, 12 ; t. II, col. 147. — 5. *De resur*, 43 ; t. II, col. 856. — 6. *De exhort. martyr.*, 2, 13 ; t. IV, col. 654, 676. — 7. *Epist.*, LXXIII, 22 ; t. III, col. 1124. L'auteur du *De rebaptismate*, 18 ; t. III, col. 1204, emploie cette expression concise et originale : *sanguine festinantius perveniri per compendium ad salutis præmia*. — 8. *De obit. Valent.*, 51, 53 ; t. XVI, col. 1375. — 9. *De Spir. S.*, XV, 36 ; *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 132.

deux pareillement efficaces ; d'où il conclut que le martyr peut, sans baptême, entrer dans le royaume de Dieu (1). Saint Augustin, résume le sentiment général sur cette question. Le martyre, dit-il, est un baptême de sang (2) ; il vaut le baptême d'eau (3) et rend membre du Christ (4).

Une telle doctrine s'explique aisément. Les Pères estimaient, en effet, que le baptême comporte un changement de vie par lequel on renonce à tout ce qui touche au démon et au monde ; ils exigeaient une profession de foi avant de le conférer et le comparaient à une mort, à un ensevelissement et à une résurrection mystique, qui rappelaient la mort, la sépulture et la résurrection de Notre Seigneur. Or, quel renoncement plus sensible et plus radical, quelle profession de foi plus autorisée, quelle res-

1. *Cat.*, III, 10; XIII, 21; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 440, 800. Grégoire de Nazianze croit si bien au salut des martyrs qu'il légitime le culte rendu aux Macchabées parce qu'ils ont répandu leur sang pour la défense des lois et des institutions de leur patrie, ce qu'ils n'ont pu faire sans la foi au Christ. *Orat.*, XV, 1; *Patr.gr.*, t. XXXV, col. 912. Chrysostome appelle le martyre un baptême de sang; Homil. in Luc. 2; *de sanc. martyr.*, 2; *Patr. gr.*, t. L, col. 522, 648. Parmi les Pères latins, Cf. S. Hilaire. *In Ps.*, CXVIII, litt. III. 5. Prudence, *Peri Steph;* carm. VIII, vers 15 sq; S. Jérôme, *In Is*, l. XIII, c. XLVIII, v. 21. Gennade dit : *Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam aeternum habere credimus, excepto martyrio, ubi tota baptismi sacramenta complentur; De eccl. dogm.*, 74; *Patr. lat.*, t. LVIII, col. 997. Les *Canons d'Hyppolyte* ordonnent d'enterrer avec les autres martyrs le catéchumène qui a subi la mort sanglante avant d'avoir pu recevoir le baptême. *Est enim baptizatus proprio sanguine.* Can. 101. — 2. *Cont. litt. Petil*, II, 23, 52 ; t. XLIII, col. 276. — 3. *Epist.* CCLXV, 4 ; t. XXXIII, col 1087; *De bapt. cont. donat.*, IV, XXII, 29; t. XLIII, col. 173. — 4. *De anim.*, I, 9, 10 ; t. XLIV, col. 48. *Tantum eis valet ad dimittenda peccata, quamtum si abluerentur sacro fonte baptismatis, De civ. Dei* XIII, 7 ; t. XLI, col. 381.

semblance plus complète avec le Christ pouvait-on imaginer que l'acte courageux et sublime par lequel le martyr accepte la mort et verse son sang parce qu'il croit en Jésus-Christ? Sur ce point, d'une telle importance, théologiens et conciles tiendront le langage des Pères ; l'Église a ratifié une telle doctrine.

3. *Le baptême de désir*. — En dehors du baptême d'eau, le martyre était-il, aux yeux des Pères, le seul moyen de salut qui restât à l'homme, à l'exclusion de tout autre ? Ne faut-il, pas y joindre le baptême de désir ? Le cas s'est présenté de catéchumènes et d'infidèles, surpris par la mort avant d'avoir pu recevoir le baptême d'eau qu'ils désiraient, qu'ils demandaient. Que pensait-on de leur salut éternel ? Fallait-il tenir compte de leur désir ? Et ce désir leur assurait-il, d'une manière détournée mais efficace, le salut ? Problème délicat, mais qui fut résolu en des sens divers, faute de solution scripturaire ou traditionnelle précise. Le simple fait de demander à être admis au catéchuménat et, une fois admis, d'être rangé parmi les compétents en vue de la réception prochaine du baptême, était-il un vrai désir du sacrement ? Certains Pères ne le crurent pas, tant on invoquait parfois de motifs pour retarder le moment de l'initiation chrétienne ; d'autres exigèrent la preuve de la réalité d'un tel désir et de la non culpabilité du défunt au moment où la mort venait le frapper (1).

1. Refuser de donner le baptême à quelqu'un qui le demande, c'est se rendre coupable de la perte d'un homme, dit Tertullion, *De bapt.*, 17 ; t. I, col. 1218. Que penser, disait-on à saint Cyprien, de ceux qui, ayant été baptisés par des hérétiques, ont ensuite été admis dans l'Eglise sans la collation du baptême catholique et sont morts ? Dieu y pourvoit, répond-il ; il est assez puissant pour leur accorder son indulgence et

On ne peut douter cependant que la théorie du

ne pas les priver des bienfaits de son Eglise ; *Episl.*, LXXIII, 23 ; t. III, col. 1125. Dans une de ses lettres au pape Xyste, Denys d'Alexandrie parle d'un chrétien qui, après avoir été baptisé par des hérétiques, s'aperçut que le baptême qu'il avait reçu ne ressemblait pas à celui des catholiques, fut pris de scrupule et demanda le baptême de l'Eglise. Denys n'osa pas le lui donner, parce qu'il passait depuis longtemps pour un vrai fidèle et prenait part à la communion ; il lui répondit que sa longue fréquentation des sacrements lui suffisait ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 9 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 656. Saint Grégoire de Nazianze s'insurge contre le retard qu'apportaient à recevoir le baptême certains catéchumènes de son temps, en dépit d'une mort prématurée toujours possible. On lui objecte : « Nous avons le désir du baptême, et ce désir nous tiendra lieu de sacrement. » Il y a, répond-il, désir et désir. Il y a le désir de celui qui méprise le baptême et qui vit à la manière des bêtes : celui-là portera la peine de son désir méprisable. Il y a le désir de celui qui honore le baptême mais qui, par paresse, en retarde la réception : celui-là sera puni, mais moins que le premier, car c'est moins la perversité que la sottise qui le lui fait différer. Il y a enfin le désir de ceux qui voudraient bien recevoir le baptême, mais qui ne le reçoivent pas à cause de circonstances indépendantes de leur volonté : pour ceux-ci, qui ne sont pas personnellement responsables de la non réception du baptême, il n'y aura ni châtiment ni récompense. S'étant contentés de désirer le baptême, ils devront se contenter de désirer la gloire. *Orat.*, XL, 22, 23 ; *Patr. gr.*, t. XXXVI, col. 388-389. Ce désir du baptême, non suivi d'effet, n'est pas une garantie suffisante du salut, même quand la non réception du sacrement n'est pas une faute; il n'est pas toutefois complètement stérile, puisqu'il empêche la damnation. Nous sommes loin, comme on le voit, de l'opinion actuelle. Grégoire de Nysse ne paraît pas avoir eu une solution différente. *Adv. eos qui differunt bapt.*, *Patr. gr.*, t. XLVI, col. 424-428. Chrysostome montre bien pourquoi, sur la croix, le bon larron a été sauvé : c'est un témoin ; mais, à ce sujet, il ne fait pas la moindre allusion à ce que nous appelons le baptême de désir. Il presse, lui aussi, les catéchumènes de recourir au baptême, car, s'ils venaient à mourir avant sa réception, ils n'auraient aucun droit aux suffrages de l'Eglise, sauf à l'aumône qui, faite en leur nom, pourrait leur procurer un peu de rafraîchissement. *In Philip.*, homil. III, 4; *Patr. gr.*, t. LXII, col. 204.

baptême de désir ne puisse s'autoriser, sinon de saint Cyrille de Jérusalem (1), du moins de saint Ambroise et de saint Augustin. L'évêque de Milan, avant de formuler définitivement sa pensée, n'a pas été sans quelque hésitation (2). Mais, à l'occasion de la mort de l'empereur Valentinien et dans l'oraison funèbre qu'il prononce, il s'affirme catégoriquement. Il compare le baptême de désir au baptême du sang et déclare des deux qu'ils ont pour effet d'assurer le salut éternel. Valentinien est mort avant d'avoir été baptisé : est-il sauvé ? Saint Ambroise n'en doute pas. Pourquoi ? Parce que l'empereur avait demandé le baptême. S'il ne l'a pas reçu, c'est indépendamment de sa volonté, la mort l'ayant saisi à l'improviste. *Quod poposcit, accepit... Quod si martyres suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluit et voluntas* (3).

Saint Augustin, huit ans plus tard, connaissait-il cette opinion de saint Ambroise ? C'est possible, mais il n'en parle pas. Il rappelle seulement avec saint Cyprien que le martyre supplée le baptême d'eau, et après y avoir bien réfléchi, il estime que la mort sanglante soufferte pour le Christ n'est pas seule à posséder ce privilège, car il y a, dit-il, la foi et la conversion

1. Bien que Cyrille de Jérusalem ne reconnaisse que le baptême d'eau et de sang, cependant, parmi les nombreuses raisons qu'il donne pour montrer les facilités apportées par Jésus-Christ à l'obtention de la vie éternelle, il cite la fidélité aux commandements, la fuite du péché, l'abandon de tout pour le Christ, la foi, comme autant de moyens offerts au catéchumène qui serait prévenu par la mort ; car Dieu a préparé plusieurs portes ouvrant sur la vie éternelle. *Cat.*, XVIII, 30, 31 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1052, 1053. Il semble bien que, dans ce cas, le catéchumène a le désir du baptême. — 2. La trace de ces hésitations se trouve dans *De Abraham.*, II, XI, 79, 84 ; *In Psal.*, serm. III, 14 ; *De myst.*, IV, 20. — 3. *De obit. Valent.*, 51, 53 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 1374, 1375.

du cœur (1), qui peuvent assurer le salut; la preuve, c'est le bon larron. Exemple mal choisi, observe-t-il dans ses *Rétractations* (2), parce qu'on ignore si le bon larron avait été baptisé ; mais l'exemple n'enlève rien à la théorie du salut par la foi et la conversion ; et c'est à celle-ci que peut se rattacher la théorie du baptême de désir, que les scolastiques vont proposer sous le nom de *baptismus flaminis*.

IV. Théologiens. — 1. *Nécessité du baptême*. Données scripturaires et patristiques étaient trop claires pour que la nécesité du baptême pût être mise en doute. Les scolastiques, et à leur suite les théologiens, étudièrent la question de savoir depuis quelle époque cette nécessité s'impose, comment et pourquoi le baptême est nécessaire. Sur le premier point, nous l'avons vu, ils n'eurent pas de solution uniforme. Sur le second, ils distinguèrent une double

1. *De bapt. cont. donat.*, IV, XXII, 27 ; t. XLII, col. 173, 174. — 2. *Retract.*, II, 18 ; t XXXII, col. 638. Notons ici que le baptême passait pour tellement nécessaire que des chrétiens naïfs et des hérétiques n'hésitèrent pas à faire baptiser des vivants pour des morts, dans l'espoir que ce baptême par substitution pourrait être utile aux défunts. Saint Paul signale ce cas chez les Corinthiens, I *Cor.*, XV, 29. Tertullien en parle à propos des marcionites, et saint Chrysostome signale les subterfuges auxquels se livraient les marcionites de son temps, *In I Cor.*, homil., XL, 1 ; *Patr. gr.*, t. LXI, col. 347. On en vint même, notamment en Afrique, à baptiser les morts eux-mêmes ; et le III<sup></sup>e concile de Carthage, en 397, dut interdire un tel usage, can. 6. Hermas, au IIe siècle, passe sous silence ce baptême des morts ou pour les morts ; mais, en revanche, il imagine que les justes de l'Ancien Testament avaient eu besoin du baptême d'eau pour entrer dans le royaume de Dieu et qu'en conséquence les Apôtres, après leur mort, allèrent les évangéliser et leur donner le sceau, qui leur manquait, pour leur permettre de pénétrer dans le ciel. *Simil.*, IX, 16. Opinion singulière, recueillie par Clément d'Alexandrie, mais restée sans écho dans la littérature patristique.

nécessité : la nécesité de *moyen*, et la nécessité de *précepte*. Or, disent-ils, le cas de martyre excepté, le baptême est nécessaire de nécessité de *moyen* absolu pour les enfants, ce qui veut dire que, sans baptême, ils ne peuvent être sauvés, parce que, pour eux, le sacrement ne peut pas être remplacé. L'opinion de Gerson et de Cajetan que, dans le cas d'impossibilité, les parents pourraient suppléer le baptême pour leurs enfants par le désir et la prière, a été rejetée (1). Quant aux adultes, la nécessité du baptême est double, et comme *moyen*, et comme *précepte*. Comme *moyen*, parce que pour l'adulte comme pour l'enfant, le baptême est le moyen indispensable du salut, régulier et normal. Celui qui, en connaissance de cause, le négligerait de parti pris, ne serait pas sauvé ; il pourrait, il est vrai, suppléer au baptême d'eau par le baptême de sang tout comme les enfants, et aussi par le baptême de désir. Mais, en toute hypothèse, l'adulte reste tenu à recevoir le baptême d'eau ; c'est pour lui une nécessité de *précepte*. La loi naturelle l'oblige, en effet, à prendre les moyens nécessaires d'atteindre sa fin, et par conséquent, dans l'espèce, à recevoir le baptême. La loi divine, notifiée par Jésus-Christ et promulguée par les Apôtres, est formelle à ce sujet. Enfin la loi ecclésiastique confirme cette nécessité ; nous avons déjà signalé, dans la leçon précédente,

1. Rappelons que Pie V a fait retrancher cette opinion de Cajetan dans l'édition de ses œuvres. Klée, *Dogmatik*, 4e édit., p. 141-144, a soutenu que le vœu ou le désir des parents pouvait servir aux enfants de baptême de désir. D'après Laurent, *Grosserer Katechismus*, Luxembourg, 1866, p. 274, les enfants seraient sauvés par une prétendue conscience qu'ils auraient d'eux-mêmes au moment de la mort et par une illumination de la grâce de la foi. D'après Schell, *Dogmatik*, III, p. 479-480, pour les enfants qui meurent prématurément, la mort elle-même est peut-être un quasi sacrement.

les décisions conciliaires qui règlent cette matière, nous n'y reviendrons pas (1).

2. *Baptême de sang et de désir.* Convient-il de distinguer trois baptêmes, demande saint Thomas ? Et il répond affirmativement. Le baptême d'eau, dit-il, tire son efficacité de la passion de Jésus-Christ, dont il imprime la ressemblance, et ultérieurement, comme de sa cause première, du Saint-Esprit. Mais si l'effet dépend de la cause première, celle-ci le dépasse et n'en dépend pas. On peut donc, sans recevoir le baptême d'eau, obtenir son effet par la vertu de la passion de Jésus-Christ, en s'y conformant, c'est-à-dire en souffrant pour Jésus-Christ. De là ce passage de l'Apocalypse : « *Ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation ; ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau* (2) . » Pour la même raison, on peut obtenir l'effet du baptême par la vertu du Saint-Esprit, non seulement sans le baptême d'eau, mais encore sans celui de sang. Et c'est ce qui a lieu quand le Saint-Esprit incline directement le cœur de l'homme à la foi, à l'amour de Dieu et au repentir de ses péchés. On ne donne donc le nom de baptême à ces deux derniers que parce qu'ils suppléent le baptême d'eau (3).

De ces trois baptêmes, quel est celui qui occupe le premier rang ? Baptême de sang et opération intérieure du Saint-Esprit produisent la justification, qui est un effet du baptême d'eau ; et le baptême d'eau tire son efficacité de la passion de Jésus-Christ et du Saint-Esprit. Or, ces deux causes opèrent dans chacun des trois baptêmes, mais c'est dans le baptême de sang qu'elles le font excellemment. La pas-

1. Cf. *Sum. theol.*, III, Q. LXV, a. 3, où saint Thomas déclare que, dans l'ordre de la nécessité, le baptême est le premier des sacrements ; Q. LXVIII, sur le sujet du baptême.— 2. *Apoc.*, VII, 14. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXVI, a. 11.

sion de Jésus-Christ opère, en effet, dans le baptême d'eau par une sorte de représentation figurative ; dans le baptême de feu ou de pénitence, en excitant dans l'âme une sainte affection ; mais dans le baptême de sang, c'est en faisant imiter l'œuvre même du Sauveur. De même la puissance du Saint-Esprit s'exerce dans le baptême d'eau par une vertu latente, dans le baptême de pénitence, en ébranlant le cœur ; mais dans le baptême de sang, elle porte à son plus haut degré la ferveur de la charité conformément à cette parole : « *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* (1). »

Baptême de sang et baptême de désir restent subordonnés au baptême d'eau, qui seul est un sacrement de la Loi nouvelle, et ne sont efficaces qu'autant qu'ils contiennent la volonté implicite ou explicite de recevoir le sacrement. Le baptême de désir doit comprendre un acte de contrition ou de charité parfaite avec la volonté générale d'observer tous les préceptes et de recourir à tous les moyens nécessaires au salut, quels que soient ces préceptes et ces moyens. Si on les connaît, la volonté doit être explicite ; si on les ignore, elle est implicite vis-à-vis du sacrement et suffisante pour la justification même chez celui qui ne sait pas ce qu'est le baptême. Tout en justifiant le pécheur, le baptême de désir ainsi compris, remet les péchés et la peine éternelle, mais ne supprime point les peines temporelles, ne confère pas le caractère, n'incorpore pas visiblement à l'Église et ne donne pas l'aptitude à recevoir les autres sacrements.

Quant au martyre, pourvu qu'il soit inspiré chez l'adulte par un motif surnaturel, ne fût-ce que la crainte de l'enfer ou le désir intéressé du ciel, il

1. *Joan.*, XV, 13 ; *Sum. theol.*, III, Q. LXVI, a. 12.

constitue le plus grand témoignage qu'on puisse donner à Dieu. Il justifie et sanctifie mieux encore que le simple baptême de désir ; il opère, comme disent les théologiens, non *ex opere operato*, ceci est le privilège exclusif du sacrement, mais *per modum operis operati* ou *quasi ex opere operato*. Pas plus que le baptême de désir, il n'imprime le caractère, mais il remet les peines temporelles, il assure la persévérance finale et mérite une auréole distinctive, dans le ciel, à ceux qui l'ont subi.

V. Conciles et Papes. — L'existence du baptême comme l'un des sacrements de l'Eglise avait été défendue contre les albigeois par Lucius III (1) ; son efficacité, tant pour les enfants que pour les adultes, avait été définie par le IV^e concile de Latran, en 1215 (2) ; plus tard, dans son Décret pour les Arméniens, Eugène IV avait proclamé sa nécessité (3). D'une manière encore plus explicite, le concile de Trente définit que le mérite du Christ Jésus est appliqué tant aux adultes qu'aux enfants par le baptême (4), que le baptême est nécessaire pour effacer le péché originel (5) et pour être sauvé (6).

Il faut donc que l'enfant soit baptisé : ceci condamnait les adversaires du pédobaptisme ; il faut qu'il soit baptisé pour la rémission du péché originel et pour obtenir la vie éternelle : ceci condamnait les anabaptistes, Zwingle et Calvin ; et il faut donner le baptême même aux enfants nés de parents chrétiens : et ce dernier point condamnait l'erreur de Calvin. D'où il résulte clairement que la réception du baptême est non seulement un acte prescrit par Dieu et qu'on ne peut omettre par mépris sans

1. Denzinger, n. 339. — 2. Denzinger, n. 357. — 3. Denzinger, n. 591. — 4. Sess. V, can. 4. — 5. Sess. V, can. 5. — 6. Sess. VII, *De bapt.*, can. 5.

pécher gravement, mais encore qu'elle est un moyen indispensable pour être sauvé, le remède unique contre la faute originelle, la cause unique de la justification, ce qui revient à dire, pour employer l'expression usitée, que le baptême est nécessaire de nécessité de moyen.

Mais alors le concile de Trente condamnerait-il l'enseignement reçu sur les baptêmes de désir et de sang? Loin de là. Il reproduit même la thèse de saint Thomas que, pour être justifié, il faut avoir *reçu* ou *désiré* le sacrement. Car, dit-il, la justification de l'impie consiste dans le passage de l'état dans lequel l'homme naît enfant du premier Adam à l'état de grâce et d'adoption par le second Adam Notre Seigneur Jésus-Christ. *Or, ce passage, d'après la promulgation de l'Évangile, ne peut se faire que si on recourt à l'eau qui régénère ou si on a le désir de le faire* (1).

« Aussi, remarque M. Ruch (2), tous les théologiens catholiques, postérieurs au concile, ont admis l'efficacité de la contrition parfaite et de la mort soufferte pour le Christ. Mais, pour rester fidèles à la doctrine définie, ils doivent dire que si la charité et le martyre remettent le péché originel et justifient, c'est parce qu'ils sont unis au vœu du sacrement, du moins parce qu'ils l'expriment implicitement. »

## II. Effets du baptême

**I. D'après l'Écriture.** — 1. *Le baptême est une régénération.* — Tel est le terme que Notre Seigneur

1. Sess. VI, *De justif.*, c. IV. — 2. *Dict. de théol.*, t. II, col. 325. Inutile de rappeler ici l'enseignement du *Catéchisme Romain* : nous l'avons donnée dans la Leçon précédente, quand il a été question du sujet du baptême.

emploie pour caractériser l'effet du baptême : c'est une naissance nouvelle, une régénération, il donne donc une nature, des facultés et une vie nouvelles ; nature, facultés et vie, qui se surajoutent à ce que l'homme possède déjà en vertu de son essence humaine, mais en détruisant tout d'abord ce qui pourrait être un obstacle à l'épanouissement de la vie surnaturelle, c'est-à-dire les péchés (1), et en procurant le salut du baptisé (2), en lui donnant le droit à la vie éternelle.

2. *Le baptême nous assimile au Christ.* — C'est la magnifique doctrine de saint Paul, dans son Epître aux Romains, que le baptême reproduit en nous, de quelque manière, la mort, la sépulture et la résurrection du Christ. Le baptisé participe à la mort de Notre Seigneur, parce que le baptême détruit en lui le vieil homme, c'est-à-dire tous les péchés qui souillaient son âme, et le plonge dans le bain comme dans un sépulcre, d'où il sort renouvelé, ressuscité en quelque sorte (3). Il suit de là qu'il n'y a, dans ceux qui sont en Jésus-Christ, aucun sujet de condamnation (4). Les Pères, les théologiens, le concile de Trente en concluront que le baptême exonère complètement l'homme vis-à-vis de la justice divine, tant des peines temporelles dues au péché que de la peine éternelle. Toutefois, observe saint Paul, il ne confère pas l'impeccabilité (5).

3. *Le baptême établit l'homme dans des relations nouvelles vis-à-vis de Dieu.* — Par une filiation réelle, quoique adoptive, il nous fait enfants de Dieu (6) et nous permet de l'appeler Notre Père. Il nous revêt du Christ, c'est-à-dire reproduit en nous son

1. *Act.*, II, 38; XXII, 16. — 2. *Tit.*, III, 5. — 3. *Rom.*, VI, 2 sq. — 4. *Rom.*, VIII, 1. — 5. I *Cor.*, X, 12. — 6. I *Joan.*, III, 2; *Rom.*, VIII, 15; *Eph.*, I, 5; *Gal.*, III, 26, 27; IV, 5.

image (1) et nous fait les frères de Jésus. Il nous communique particulièrement le Saint-Esprit avec ses dons (2).

4. *Enfin, il agrège les croyants à l'Église, au corps mystique du Christ.* — Car l'Écriture lui attribue notre entrée dans le royaume de Dieu, qui est ici-bas l'Église (3). Et cela ressort clairement de ce passage des Actes : « *Ceux qui reçurent la parole de Pierre furent baptisés ; et ce jour-là le nombre des disciples s'augmenta de trois mille personnes environ* (4). » Saint Paul, d'une façon plus expressive encore, déclare que « *comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres* (5). »

Ample matière et mine féconde que ces données scripturaires sur les effets du baptême. Nous avons vu déjà combien admirablement elles ont été exploitées par les Pères, quand nous avons traité de la grâce. Il n'y a donc ici qu'à donner quelques indications succintes pour montrer comment les théologiens en ont tiré leur doctrine.

II. D'après les Pères. — Les termes mêmes employés par les Pères pour désigner le baptême, marquent, pour la plupart, les effets qu'ils lui attribuent : c'est, par exemple, celui de purifier l'homme, d'effacer tous ses péchés ainsi que la peine due à ces péchés ; de le renouveler, de le régénérer, de lui restituer par cette seconde naissance d'ordre spirituel et mystique sa perfection première, de lui

1. *Gal.*, III, 26, 27. — 2. *Tit.*, III, 5, 6. Voir t. III, leçons XIV et XV, p. 545-621. — 3. *Joan.*, III, 5. — 4. *Act.*, II, 41. — 5. I *Cor.*, XII, 12-13.

donner le Saint-Esprit, de lui infuser la grâce sanctifiante, de le faire enfant de Dieu par adoption, de l'initier à la vie chrétienne, de l'agréger à l'Eglise, de lui donner droit aux sacrements, de le marquer d'un sceau et finalement de lui assurer le salut éternel. La doctrine est celle de l'Ecriture, mais développée sur certains points et précisée sur d'autres. Dans l'impossibilité d'en faire ici un relevé complet (1), signalons seulement quelques traits caractéristiques.

1. *Tous les péchés sont remis par le baptême ainsi que les peines dues au péché*, tel est l'enseignement patristique. Et quand on dit *tous* les péchés, il faut entendre, comme nous l'avons vu dans la leçon précédente, le *péché originel* aussi bien que les péchés actuels. C'est même à cause de *la contagion de la mort antique*, selon l'expression de saint Cyprien, propagée par la génération charnelle et passée d'Adam à tous ses descendants, ou, comme l'a dit saint Augustin, à cause du *péché originel*, que l'on conférait le baptême aux enfants nouveau-nés (2).

Plus de faute, plus de peine, avait observé Tertullien (3), voulant marquer par là l'efficacité complète et absolue du baptême, qui ne laisse rien dans le baptisé qui puisse tomber sous la justice divine. Saint Augustin conclura que le baptisé, qui meurt après son baptême, est complètement indemne vis-à-vis de la justice de Dieu et entre de suite dans le royaume des cieux (4). Du reste, quelque graves

1. Voir notre article *Baptême d'après les Pères* dans le *Dict. de théol.*, t. II, col. 201-206. — 2. « *Baptismus abluit quidem peccata omnia, prorsus omnia, factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia, sive addita, sive quæ ignorantur, sive quæ scienter admissa sunt. Cont. duas epist. Pelag.*, III, III, 5 ; t. XLIII, col. 350. — 3. *Exemplo reatu, eximitur pœna, De bapt.*, 5 ; t. I, col. 1206. — 4. *Si continuo* (post baptismum) *consequatur ab hac*

que fussent les péchés antérieurs au baptême, la pénitence canonique n'en frappait aucun ; elle était exclusivement réservée aux péchés commis après le baptême. Le baptisé était donc considéré comme un homme pleinement régénéré, purifié, sanctifié.

Il arriva même, dans certains milieux, qu'on en vint à croire qu'il n'y avait pas, pour le pécheur, d'autre conversion ni d'autre rémission des péchés, et qu'après l'initiation baptismale, on devait se conserver pur et sans tache, sous peine de ne plus rentrer en grâce. Certes, une telle permanence de la grâce baptismale eût été l'idéal. Mais cet idéal était difficilement conciliable avec l'état de nature déchue et la misère morale inséparable de la condition humaine même après le baptême. La régénération spirituelle ne conférait pas l'impeccabilité. Le baptisé pouvait toujours succomber. Et comme, dans le cas d'une rechute, toujours possible, trop souvent réelle, il ne fallait pas songer à recourir de nouveau au baptême, il fallut aviser. Traiter la chute des fidèles comme chose indifférente ou sans importance, ce fut la solution de quelques hérétodoxes condamnés par Hermas comme des casuistes sans conscience et de vrais docteurs du mal (1), et par saint Irénée comme des hérétiques ou des cyniques (2). Exiger, par un rigorisme excessif aussi dangereux que faux, la nécessité de la continence et imposer l'héroïsme comme un devoir rigoureux, ce fut la prétention de quelques esprits exagérés (3). Que

*vita migratio non erit omnino, quod hominem obnoxium teneat, solutis omnibus quæ tenebant. De pec. merit.*, II, xxviii, 46 ; t. xliv, col. 179.

1. *Simil.*, ix, 19. — 2. *Cont. hær.*, I, vi, 3 ; II, xxxii, 2 ; *Patr. gr.*, t. vii, col. 508, 828. — 3. L'ascétisme absolu, intégral, tel qu'il se manifeste dans la littérature apocryphe, l'*Evangile selon les Egyptiens* les *Acta Petri* ; les *Acta Thomæ ;* les *Acta*

devenait, en effet, la pénitence en pareil cas ? C'était la supprimer, De là la réaction contre les rigoristes et contre les montanistes. Mais ces tendances, ces prétentions, ces solutions erronées montrent du moins la haute idée que l'on se faisait de la sanctification que donne le baptême. On peut en dire autant de l'erreur de Jovinien qui soutint plus tard l'impeccabilité postbaptismale.

2. *Filiation divine adoptive, droit à l'héritage céleste.* Ce résultat du baptême, qui fait de l'homme l'enfant adoptif de Dieu et lui donne droit à l'héritage céleste, a surtout été signalé par les Pères. Il en a été de même de cet autre, l'*agrégation du fidèle à l'Eglise et du droit aux sacrements.* Oui, grâce au baptême, l'homme entre dans la famille divine ; il est fils de Dieu, non par nature comme le Verbe fait chair, mais par adoption ; il est héritier de Dieu, cohéritier du Christ, temple du Saint-Esprit ; il fait partie de l'Eglise, il a droit à participer aux sacrements. La veille de Pâques, Cyrille de Jérusalem révélait quelque chose des grands mystères auxquels les catéchumènes allaient prendre part. Jusque-là il avait exposé le symbole, mais il remarque qu'il n'a pas tout dit ; il indique en conséquence l'objet de son futur enseignement touchant la purification, la communication du Saint-Esprit et la communion ; et cet enseignement explicite, il le donne après Pâques : c'est l'explication détaillée du baptême, de la confirmation et de la participation au corps, au sang et à la divinité de Jésus-Christ. Mêmes instructions ailleurs. L'initiation chrétienne était vraiment l'affiliation au corps mystique du Christ, la

*Pauli et Theclæ,* devint la prétention des encratites et même celle de quelques fidèles, au cœur généreux mais à l'esprit étroit.

vie divine pratiquée et entretenue surnaturellement. Aux scolastiques et aux théologiens d'entrer dans les détails, d'analyser minutieusement les éléments constitutifs de cette vie, de spécifier ce qu'est la grâce, ce que sont les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit (1).

3. *Le caractère.* Le baptême ne se donnait qu'une fois ; il ne pouvait pas être réitéré : tel fut, dès l'origine, le principe en vigueur dans l'Eglise, tant au point de vue dogmatique qu'au point de vue disciplinaire. *Semel abluit*, disait Tertullien du baptême (2). L'ablution baptismale ne se fait qu'une seule fois, parce qu'elle opère la régénération, et de même qu'on ne naît qu'une fois, on ne peut renaître qu'une fois (3). C'est l'observation de saint Augustin, auquel on doit, comme nous l'avons vu dans une leçon précédente (4), la théorie du caractère. Nous n'y reviendrons pas. Mais il importait de signaler ici ce progrès dans l'étude des effets du baptême qui doit rester acquis à l'enseignement catholique.

Scolastiques et théologiens vont profiter de ces données patristiques et scripturaires et les systématiser. Et comme saint Thomas a traité cette question des effets du baptême avec la précision, l'exactitude et l'ampleur qui le caractérisent, c'est à lui que nous allons en demander la solution.

III. D'après saint Thomas. — 1. *Rémission des péchés*, non seulement du péché originel commun à tous les descendants d'Adam, mais aussi des péchés actuels que les adultes ont pu commettre avant le baptême. Car, d'après saint Paul, l'homme, par le baptême, meurt au péché (5), à la vie ancienne

1. Voir, t. III, les leçons XIII[e], XIV[e] et XV[e]. — 2. *De bapt.*, 15 ; t. I, col. 1217. — 3. *In Joan.*, tract. XII, 2 ; t. XXXV, col. 1848. — 4. Leçon XX[e]. — 5. *Rom.*, VI, 3, 11.

du péché ; donc à tout péché. C'est là une vérité fondamentale unanimement admise du temps de saint Thomas (1). Mais on se demandait, sans pouvoir répondre d'une manière satisfaisante, si l'adulte qui se présente au baptême avec la foi, la charité et une vraie contrition préalable, est justifié avant la réception du sacrement. Et s'il l'est, que peut bien remettre le baptême ? Le Docteur angélique répond que la contrition peut justifier l'adulte avant le baptême, mais à la condition qu'elle renferme le vœu au moins implicite du sacrement. Car, dit-il, aucun péché ne peut être remis que par la vertu de la passion du Christ ; par suite, le seul mouvement de la volonté humaine produit dans le pénitent ne suffirait pas pour remettre la coulpe, à moins d'être accompagné de la foi à la passion du Christ et de la volonté d'y participer, soit en recevant le baptême, soit en se soumettant aux clefs de l'Eglise. Aussi, quand un adulte demande le baptême avec des senments de pénitence, il est vrai que tous les péchés lui sont remis en vertu du ferme propos de recevoir ce sacrement, mais la rémission est plus complète lorsque le baptême lui est réellement conféré (2) ; et cette rémission est plus complète, en ce sens qu'il est déchargé également de toute la peine (3).

2. *Remise des peines dues au péché.* Le baptême remet non seulement le péché proprement dit, le *reatus culpæ*, mais encore toutes les peines dues au péché, le *reatus pœnæ* (4). La raison en est que le baptême incorpore l'homme à la passion et à la mort du Christ, passion et mort pleinement satisfaisantes et qui déchargent le baptisé de toute peine,

1. C'est la doctrine du *Decretum pro Armenis*, Denzinger, n. 591. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXIX, a. 1, ad. 2. — 3. *Ibid.*, a. 4, ad. 2. — 4. C'est la doctrine du *Decretum pro Armenis*, *loc. cit.*

tout comme s'il avait satisfait lui-même pour ses péchés (1). Voilà pourquoi aucune satisfaction ne doit être imposée à celui qui doit recevoir le baptême, quels que soient les péchés qu'il ait commis, car ce serait faire injure à la passion et à la mort du Christ et témoigner qu'elles n'ont pas suffi à satisfaire pleinement pour les péchés de ceux qui reçoivent le baptême (2). Or, par le seul fait qu'il remet les péchés et les peines dues au péché, le baptême écarte tout obstacle qui s'oppose à l'entrée immédiate dans le ciel du baptisé qui mourrait avec l'innocence baptismale ; il a donc pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste (3).

Quant aux *pénalités* de la vie présente, conséquences du péché originel, telles que l'ignorance, la souffrance et la concupiscence, le baptême ne les supprime pas, car il ne rend pas à l'homme les dons préternaturels perdus par Adam. Dieu les maintient pour trois raisons. Elles constituent d'abord, à l'exception de la concupiscence, *un trait de ressemblance* nécessaire entre le Christ et nous ; car il convient que ce qui s'est passé dans le chef, ait lieu aussi dans les membres qui lui sont incorporés. Elles offrent ensuite *un moyen de mérite* par les luttes qu'elles supposent et les actes de vertus qu'elles requièrent. Enfin elles empêchent l'homme de demander le baptême en vue d'obtenir l'impassibilité durant la vie présente, et non dans le but d'arriver à la gloire de la vie éternelle (4).

D'où vient cette différence de traitement entre les peines dues au péché et les pénalités ? C'est que, dans le péché originel que nous contractons, c'est

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIX, a. 2. — 2. *Ibid.*, Q. LXVIII, a. 5. — 3. *Ibid.*, III, Q. LXIX, a. 7. — 4. *Ibid.*, Q. LXIX, a. 3 ; ce point-là sera reproduit par le *Catéchisme Romain.*

la nature qui souille la personne. Notre Seigneur suit l'ordre inverse dans son œuvre de réparation : il guérit d'abord les blessures de la personne, réservant pour la vie future l'entière guérison de la nature. Or, la tache du péché originel et la privation de la vision intuitive, qui en est la conséquence pénale, affectent surtout la personne, bien que, par l'intermédiaire de la nature, le baptême nous en délivre tout aussitôt ; tandis que les souffrances, la concupiscence et la mort, affectant par elles-mêmes la nature depuis la chute, ne doivent disparaître complètement que dans la restauration définitive de la nature, par la résurrection glorieuse (3).

3. *Grâce, vertus et dons*. Le baptisé reçoit, dans le baptême, la grâce qui sanctifie, les vertus surnaturelles et les dons du Saint-Esprit (4). Nulle difficulté, s'il s'agit d'un adulte. Mais en est-il de même pour l'enfant ? Quelques scolastiques du XIIe siècle et du commencement du XIIIe ne le pensaient pas, sous prétexte que Dieu ne fait rien d'inutile, et que la présence de la grâce et des vertus n'a pas sa raison d'être chez les enfants. Innocent III n'est pas de leur

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIX, a. 3, ad 3. — 2. *Ibid.*, a. 4. Le concile de Trente a sanctionné cette doctrine, à propos de la justification : « La justification, dit-il, n'est pas seulement la rémission des péchés ; elle est aussi la sanctification et le renouvellement intérieur de l'homme par la réception volontaire *de la grâce et des dons*... Si personne ne peut être juste, à moins que les mérites de la passion de Notre Seigneur Jésus-Christ ne lui soient communiqués, cette communication a lieu dans la justification de l'impie, lorsque, par le mérite de la très sainte passion, et par l'opération du Saint-Esprit, la *charité* de Dieu est répandue et demeure dans les cœurs de ceux qui sont justifiés. Par le fait de la justification, l'homme reçoit donc simultanément, par Jésus-Christ, à qui il est incorporé, avec la rémission de ses péchés, *toutes les vertus infuses : la foi, l'espérance et la charité.* » Sess. VI, *De justif.*, c. VII.

avis et préfère l'opinion de ceux qui se prononcent pour l'affirmative (1). Et c'est pour l'affirmative que se prononce saint Thomas, parce que les enfants, tout aussi bien que les adultes, devenant membres du Christ par le baptême, doivent recevoir de leur chef l'influx de la grâce et des vertus, et parce que, s'ils venaient à mourir aussitôt après le baptême, ils ne pourraient pas, privés de la grâce, parvenir à leur fin dernière, ce qui est inadmissible. Il importe de ne pas oublier la distinction nécessaire entre la *vertu* proprement dite et l'*acte* qu'elle doit produire. Sans doute, l'enfant est incapable de produire l'acte de ces vertus ; mais cette impuissance ne provient pas de l'absence des vertus, elle vient d'un empêchement physique ; de même, dans un homme endormi, le sommeil l'empêche de produire les actes des vertus qu'il possède (2).

Outre la grâce sanctifiante et les vertus infuses, le baptême confère les dons du Saint-Esprit, qui en sont inséparables et font partie de toute justification. On n'en parle d'ordinaire qu'à l'occasion de la confir-

1. *Decret.*, L. III, tit. 42, c. 3, *Majores, de baptismo.* — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXIX, a. 6. Au concile de Vienne, en 1311, on se prononce contre Olivi et l'on déclare que l'opinion (de saint Thomas) est la plus probable, la plus conforme à la saine théologie et celle qui a les préférences du concile. Denzinger, n. 411. Le concile de Trente, faisant un pas de plus, donne à l'enseignement du Docteur angélique, non seulement une probabilité sérieuse, mais une certitude définitive, plus ou moins voisine d'une vérité de foi. Car, parlant à titre de transition entre le chapitre VI et le chapitre VII de l'acceptation volontaire des dons, ce qui ne peut convenir qu'aux adultes, il traite ensuite, d'une manière générale, des causes efficiente, méritoire, instrumentale et formelle de la justification, qui sont les mêmes pour les enfants comme pour les adultes. Du reste il affirme que les enfants baptisés doivent être mis au nombre des fidèles, et pourtant ils ne font pas d'acte de foi : c'est donc qu'ils ont la vertu de foi.

mation, non qu'ils soient l'apanage exclusif de ce sacrement, mais parce que ce sacrement les répand dans l'âme du confirmé avec une abondance et une plénitude nouvelles.

4. *Caractère* — Saint Thomas a élucidé et approfondi la question du caractère (1). Il enseigne que le caractère en général forme le chrétien à l'image du Christ, le configure au Christ. Or, cette configuration s'accomplit, non par une similitude de nature comme la grâce sanctifiante, mais par une similitude de fonction, en nous faisant participer plus ou moins au sacerdoce du Christ. Et c'est le caractère baptismal qui est l'initiation de ce sacerdoce et nous donne, pour ainsi dire officiellement, le pouvoir ou l'aptitude nécessaire pour recevoir les sacrements (2). Il constitue en même temps une marque distinctive qui sépare les baptisés des autres et permettra de les reconnaître éternellement au ciel comme en en enfer (3). Ce caractère baptismal a pour conséquence la non réitération du sacrement. La volonté positive de Notre Seigneur, clairement manifestée par la tradition, est la raison dernière de ce fait ; mais le caractère indélébile du baptême en est la raison immédiate et prochaine (4). Le baptême est une naissance spirituelle ; or, dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature, on ne peut naître qu'une fois, De plus, le baptême configure le chrétien à la mort du Christ, et le Christ n'est mort qu'une fois. Enfin, le baptême est surtout ordonné contre le péché originel ; celui-ci effacé, celui-là n'a plus sa raison d'être (5).

1. Voir, plus haut, la leçon XXe. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXIII, a 6. — 3. *Ibid.*, a. 5. — 4. *Ibid.*, Q, LXVI, a. 9. — 5. *Ibid*. En nous incorporant à Jésus-Christ, le baptême nous incorpore à l'Église, son corps mystique ; c'est la doctrine du *Décret aux Arméniens*. Denzinger, n° 591. « Les théo-

5. *Le baptême produit-il les mêmes effets chez tous ceux qui le reçoivent ?* — Tous les baptisés, quelles que soient leurs dispositions, reçoivent également le caractère baptismal ; mais quant à la grâce proprement dite, c'est autre chose. Saint Thomas dit : Le baptême a deux effets ; l'un essentiel, l'autre accidentel. L'effet essentiel est celui en vue duquel ce sacrement a été institué, savoir, la régénération des hommes pour les faire vivre spirituellement. Le baptême produit au même degré cet effet chez ceux qui le reçoivent dans d'égales dispositions. Comme les enfants sont tous également disposés, puisqu'ils ne sont pas baptisés dans leur foi propre, mais dans la foi de l'Église, ils reçoivent tous également ce même effet. Les adultes, au contraire, se présentant au baptême par leur foi propre, ne sont pas tous également disposés, car quelques-uns s'en approchent avec plus de dévotion que les autres ils reçoivent donc inégalement la grâce du renouvelle-

logiens qui ont suivi le concile de Trente, obligés d'étudier plus à fond les droits et les pouvoirs de la véritable Église, ont été amenés peu à peu à mettre cette vérité en relief. Les théologiens contemporains, surtout, insistent volontiers sur ce point, et montrent que l'Église catholique, disposant seule des sacrements comme d'un bien authentique, peut revendiquer, comme lui appartenant en quelque manière, tous ceux qui reçoivent le baptême. Dans une lettre célèbre adressée à l'empereur Guillaume Ier, le 7 août 1872, le pape Pie IX affirmait hautement cette vérite. « Quiconque a été baptisé, disait-il, appartient en quelque sorte et en quelque mesure au pape. » Billot, *De sacr. Eccl.*, Rome, 1896, t. I, p. 243 sq. En effet, marqués par le caractère baptismal à l'effigie du Christ, tous les chrétiens font nécessairement partie de la société des baptisés, soit comme membres de fait et de droit, s'ils sont catholiques, soit comme membres de droit seulement, s'ils sont hérétiques et schismatiques. En leur donnant le caractère baptismal, Jésus Christ lui-même les a inscrits d'office et pour toujours à son service. » Bellamy, dans le *Dict. de Théol.*, t, II, col. 202-293.

ment spirituel. C'est ce qui a eu lieu pour le même feu : celui qui s'en approche davantage ressent plus vivement sa chaleur, quoique le feu la répande également vers tous. L'effet accidentel est celui que le baptême n'est pas destiné à produire directement ; mais c'est la puissance divine qui opère miraculeusement dans le sacrement. Et tous ceux qui sont régénérés par le baptême ne reçoivent pas également cet effet accidentel, quand même ils s'en approcheraient avec une égale dévotion ; il est réservé à la providence qui le dispense suivant son dessein (1).

IV. Doctrine du Concile de Trente. — Le concile de Trente rappelle les décisions déjà connues et répond aux prétentions erronées du protestantisme avec une clarté et une précision qu'on ne saurait trop admirer. Le baptême est un instrument divin de justification ; il imprime dans l'âme un caractère ; il introduit le baptisé dans l'Église et lui confère le droit conditionnel à la récompense du ciel.

1. *Le baptême est un instrument divin de justification*; car il sert à remettre les péchés et à justifier.— *Il remet les péchés* ; et tout d'abord *le péché originel*. Après avoir défini (2) que le baptême est l'unique remède contre la faute héréditaire et que ce remède (3) doit être appliqué aux enfants pour les délivrer de la faute originelle, le concile définit (4) que la cul-

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXIX, a. 8. — 2. Sess. V, *De pec. orig.*, can. 3. — 3. *Ibid.*, can. 4. — 4. « Si quelqu'un nie que, par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ conférée dans le baptême, l'offense de la faute originelle soit remise, ou encore s'il soutient que ce qui a proprement et véritablement le caractère de péché n'est pas enlevé tout entier, mais seulement est rasé ou cesse d'être imputé, qu'il soit anathème. Car, dans ceux qui ont été régénérés, Dieu ne hait rien ; il n'y a, en effet, aucun motif de con-

pabilité, l'offense, est remise, que tout ce qui a vraiment et proprement le caractère du péché est *enlevé* et non *rasé*, si bien que Dieu ne hait rien dans les baptisés : ceux-ci sont innocents, purs, irrépréhensibles ; rien ne peut retarder leur entrée dans le ciel. Mais si le péché originel est entièrement enlevé, la *concupiscence* reste, c'est un fait indéniable ; mais elle ne nuit au chrétien que s'il consent à ses sollicitations ; et elle n'est pas une faute proprement dite, chez les baptisés.

*Il remet tous les péchés actuels*. En parlant du pardon du péché originel, le concile se sert d'expressions qui laissent entendre qu'avec la faute originelle disparaît tout autre péché. Par ce sacrement, dit-il, l'homme revêt le Christ (1) ; tout ce qui a le caractère de péché est enlevé (2) ; chez l'homme régénéré, Dieu ne hait rien ; il n'y a en lui aucun sujet de condamnation ; il est pur et sans souillure ;

damnation chez ceux qui, par le baptême, ont été ensevelis avec le Christ dans la mort, qui ne marchent pas selon la chair, mais qui, dépouillant le vieil homme, revêtant l'homme nouveau, créé à l'image de Dieu, sont devenus innocents, immaculés, purs, irréprochables, agréables à Dieu, ses héritiers, les cohéritiers du Christ, si bien que rien ne peut retarder leur entrée au ciel. Néanmoins, cette sainte assemblée reconnaît et constate que la concupiscence ou le foyer du péché demeure chez les baptisés. Mais laissée en eux pour qu'ils la combattent, elle ne peut nuire à ceux qui refusent leur consentement et lui résistent courageusement par la grâce du Christ Jésus ; bien plus, quiconque aura lutté convenablement sera couronné. Et la sainte assemblée le déclare : cette concupiscence que parfois l'Apôtre appelle péché, l'Eglise catholique n'a jamais admis que ce nom lui a été donné parce qu'elle est vraiment et à proprement parler un péché dans les baptisés, mais parce qu'elle vient du péché et porte au péché. Si quelqu'un pense le contraire, qu'il soit anathème. ».

1. Sess. v, *De pec. orig.*, can. 3. — 2. *Ibid.*, can. 5.

il peut, immédiatement entrer au ciel (1). *Dans le baptême, l'homme reçoit pleine et entière rémission de tous ses péchés* (2).

*Il remet toutes les peines dues au péché.* C'est l'enseignement d'Eugène IV renouvelé. La différence qui existe entre le sacrement de pénitence et celui du baptême, c'est que, dans celui-ci, *toute la peine temporelle est remise*, et non dans celui-là. Précisément, à cause de cette remise totale de la peine due au péché, le baptisé, s'il vient à mourir dans la grâce baptismale, entre sans retard au ciel.

*Il sanctifie.* Car la justification comprend, outre la rémission des péchés, le renouvellement intérieur par l'acceptation volontaire de la grâce et des dons (3), ce qui ne peut s'appliquer qu'aux adultes. Mais d'autres phrases, de même sens, et d'ordre général, s'appliquent à tous les catéchumènes sans distinction. Le baptisé, dit le concile, reçoit la grâce (4), passe à l'état de grâce (5) ; il est sanctifié (6), juste (7) ; il reçoit la justice vraie et chrétienne (8) ; il devient l'ami de Dieu (9), son fils adoptif (10), son temple (11) ; enfin il obtient les dons (12), le don du Saint-Esprit (13), les vertus infuses de foi, d'espérance et de charité (14).

2. *Le baptême imprime un caractère ;* c'est l'un des trois sacrements dont il est défini qu'ils marquent l'âme d'un caractère, c'est-à-dire d'un signe spirituel et indélébile (15).

1. *Ibid.*, can. 5. — 2. Sess. XIV, *De pænit.*, c, 11. — 3. Sess. VI, *De justif.*, c. VII. — 4. Sess. VI, *De justif.*, c. III, XIV. — 5. *Ibid.*. c. IV. — 6. *Ibid.*, c. VII. — 7. *Ibid.*, c. III. — 8. *Ibid.*, c. VII. — 9. Sess. V, *De pec. orig.*, can. 5. — 10. Sess. VI, *De justif.*, c. IV. — 11. *Ibid.*, c. XIV ; Sess. XIV, *De pænit.*, c. VIII. — 12. Sess. VI, *De justif.*, c. VII. — 13. Sess. XIV, *De pænit.*, c. VIII. — 14. Sess. VI, *De justif.*, c. VII. — 15. Sess. VII, *De sacr. in gen.*, can. 9.

3. *Le baptême introduit dans l'Eglise ;* c'est le mot d'Eugène IV : le baptême est la *porte* par laquelle on entre dans l'Eglise (1) ; il fait du baptisé un membre du corps du Christ.

4. *Le baptême donne un droit conditionnel à la récompense du ciel.* Du moment que le baptême est nécessaire pour le salut, que, sans lui, on ne peut acquérir la vie éternelle, qu'il fait du baptisé l'héritier de Dieu, le cohéritier du Christ, l'héritier en espérance de la vie éternelle, et que le baptisé a reçu la foi infuse et vivante qui la lui obtient, il est clair, d'après ces expressions du concile, que le baptême confère un droit à la récompense du ciel. Mais, d'autre part, comme il ne confère pas l'impeccabilité, et comme le baptisé reste soumis aux commandements de Dieu et de l'Eglise, étant donné surtout que la concupiscence porte au mal, on voit que ce droit à la récompense du ciel est subordonné à l'observation fidèle des engagements solennels pris au baptême.

**V. Enseignement du Catéchisme Romain.** — A très peu de choses près, le *Catéchisme Romain* résume tout ce que nous venons de trouver dans l'Ecriture et la tradition, au sujet des effets du baptême. D'abord *la rémission de tous les péchés*, soit originel, soit actuels, à l'exception de la concupiscence, qui est bien le foyer du péché, mais n'est pas un péché. Une figure saisissante de cet effet nous est offerte par la guérison, dans les eaux du Jourdain, de Naaman le lépreux. Ensuite, *remise des peines dues au péché*, mais non des châtiments que les tribunaux infligent aux criminels. Il est évident qu'on ne saurait trop louer la piété et la religion

1. Denzinger, n° 591 ; Sess. XIV, *De pænit.*, c. II.

des princes qui, pour faire éclater davantage la gloire de Dieu dans ses sacrements, gracient les coupables et leur accordent la remise de leur peine, à propos du baptême qu'ils viennent de recevoir (1).

Toutefois le baptême ne nous rend pas les dons préternaturels dans cette vie. Le baptisé, malgré sa régénération surnaturelle, reste exposé à l'ignorance, à la faiblesse, à l'épreuve, à la maladie et à la mort. Le *Catéchisme Romain* en donne cette excellente explication :

« A celui qui demanderait pourquoi nous ne sommes pas, aussitôt après le baptême, délivrés de ces inconvénients, même dans cette vie mortelle, et pourquoi la vertu de l'ablution sacrée ne nous fait pas remonter à ce degré de perfection où Adam, le père du genre humain, avait été placé avant son péché, on pourrait donner deux raisons principales. La première, c'est qu'étant unis au corps de Jésus-Christ et devenus ses membres par le baptême, on ne devait point nous accorder plus de privilèges qu'à notre chef. Or le Christ Notre Seigneur, tout en possédant dès le premier instant de sa conception la plénitude de la grâce et de la vérité, n'a point déposé la fragilité de la nature humaine qu'il avait prise, avant d'avoir enduré les tourments de la passion et la mort, et avant d'être ressuscité ensuite à la vie glorieuse de l'immortalité. Qui donc pourrait s'étonner de voir les fidèles, qui possèdent déjà la grâce de la justice céleste par le baptême, continuer encore à être revêtus d'un corps périssable et fragile ? Qui s'étonnerait de les voir obligés d'attendre qu'ils aient été exposés à beaucoup de peines pour Jésus-Christ, qu'ils aient subi la mort et qu'ils aient été rappelés à la vie avant d'être dignes de jouir avec lui de l'heureuse éternité ? — La seconde raison, qui a fait laisser en nous, après le baptême, l'infirmité du corps, les maladies, le sentiment de la douleur et les mouvements de la concupiscence, c'est qu'on voulait nous ménager

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De bapt. sacr.*, n. 42-46.

comme une source féconde de mérite et nous faire un jour obtenir par là des fruits plus abondants de gloire et de plus belles récompenses. En souffrant avec patience toutes les incommodités de la vie et en soumettant avec le secours de Dieu les affections déréglées de notre cœur à l'empire de la raison, nous avons le droit d'espérer avec assurance qu'après avoir combattu avec l'Apôtre le bon combat, après avoir achevé notre course et conservé la foi, la couronne de justice nous sera réservée, et que le Seigneur, comme juste juge, nous la rendra au dernier jour. Au reste, c'est ainsi que Dieu semble également avoir agi avec les enfants d'Israël. Il les délivra bien de la servitude d'Egypte, des poursuites de Pharaon et de son armée, qui furent engloutis dans la mer ; mais il ne les introduisit pas de suite dans l'heureuse terre de la promesse ; il les soumit auparavant à des épreuves nombreuses et variées. Et, plus tard, quand il les mit en possession de la terre promise, il chassa, il est vrai, de leurs antiques demeures les premiers habitants, mais il conserva quelques peuples qu'on ne put jamais détruire, afin que le peuple de Dieu eût sans cesse l'occasion d'exercer son courage et sa valeur guerrière. — Joignez à cela que, si le baptême nous procurait les biens du corps en même temps que les dons célestes dont il embellit notre âme, on pourrait craindre non sans raison, que plusieurs ne se présentassent pour le recevoir, attirés par les avantages présents de cette vie plutôt que par l'espérance de la gloire future. Et pourtant, ce que le chrétien doit se proposer sans cesse, c'est la poursuite, non pas de ces biens faux et incertains qui se voient, mais des biens vrais et éternels qui ne se voient pas. — Ce n'est pas que cette vie, si pleine de misères qu'elle soit, n'ait aussi ses satisfactions et ses joies. Pour nous, en effet, qui sommes comme des branches entées sur le Christ par le baptême, que peut-il y avoir de plus doux et de plus désirable que de charger la croix sur nos épaules, de suivre notre Sauveur comme notre chef, sans nous laisser rebuter par les labeurs, ni arrêter par les dangers, et sans cesser de tendre avec ardeur à la récompense céleste à laquelle Dieu nous

appelle pour donner aux uns le laurier de la virginité, aux autres la couronne de la science et de la prédication, à ceux-ci la palme du martyre, à ceux-là les insignes des autres vertus ? Titres d'honneur qui ne seraient accordés à personne, si nous ne nous étions pas auparavant exercés dans la carrière de cette vie éprouvée et si nous n'étions demeurés invincibles dans la lutte (1). »

Le *Catéchisme Romain* signale encore, parmi les effets du baptême, l'*infusion de la grâce sanctifiante*, accompagnée du très noble cortège de toutes les vertus, l'*union intime* du baptisé avec le Christ, le *caractère* indélébile et sacré, qui empêche la réitération de ce sacrement. Bref, dit-il, le baptême est la *porte du ciel* (2).

« Un dernier avantage semble résumer tous ceux que nous acquérons par le baptême, c'est qu'il ouvre à chacun de nous la porte du ciel que le péché tenait fermée. Au reste, ces effets que nous attribuons à l'efficacité du baptême sur nous, nous pouvons parfaitement les croire, d'après ceux qui, au témoignage de l'Evangile (3), se manifestèrent lors du baptême du Sauveur. Les cieux s'ouvrirent alors, et l'on vit le Saint-Esprit descendre sur Jésus-Christ sous forme de colombe. Cela signifiait que ceux qui sont baptisés reçoivent les dons de la divinité et que la porte du ciel s'ouvre pour eux, non pas, il est vrai, pour qu'ils entrent dans la jouissance de cette gloire de suite après le baptême, mais en temps convenable, lorsque, délivrés de toutes les misères qui ne sauraient atteindre la vie des bienheureux, ils échangeront leur condition mortelle contre l'immortalité.

« Tels sont les effets du baptême. A ne considérer que la vertu du sacrement, ils sont sans aucun doute les mêmes pour tous. Mais, à tenir compte des dispositions de ceux qui se présentent pour le recevoir, on est obligé d'avouer que la grâce céleste et les fruits du sacrement

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De bapt. sacr.*, n. 47. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De bap. sacr.*, n. 49-56. — 3. *Matth.*, III, 16.

arrivent plus ou moins abondants aux uns qu'aux autres (1). »

**Baptême de sang et de désir.** — « Si, malgré toutes les facilités providentielles, le baptême est impossible, l'homme criera-t-il en vain : « J'ai été conçu dans l'iniquité et ma mère m'a enfanté dans le péché. Lavez-moi, Seigneur, purifiez-moi ! » Non, là où le baptême d'eau fait défaut, la bonté divine permet que d'autres baptêmes le suppléent.

« Si c'est la volonté impie d'un tyran, qui interdit les approches de la piscine sacrée, l'homme a dans son corps, une source plus vive, plus féconde, et plus précieuse que l'eau. Le glaive de la persécution la fait jaillir. C'est bien ! Le martyr est baptisé, son sang appelle à lui tout le sang du Calvaire, et le grand amour avec lequel il le répand, toute la vertu de l'Esprit-Saint. Sa mort n'est pas seulement une représentation mystique de la mort du Christ, comme dans le baptême d'eau ; c'est une reproduction sanglante. En imitant le sacrifice rédempteur, elle s'en approprie les mérites. L'Esprit-Saint qui meut le cœur du martyr ne cache pas ses opérations dans les profondeurs d'une âme muette ; il fait jaillir l'amour dans le sang répandu, dont chaque goutte dit à Dieu : On ne peut pas aimer davantage. Cieux, retenez vos fertiles ondées ; terre, cache tes sources ; fleuves, cessez de couler. On n'a pas besoin d'eau, là où le sang coule.

« Mais le baptême de sang n'appartient qu'aux héros. Dieu qui connaît nos faiblesses, ne pouvait vouloir que notre salut fût, partout et en tout temps, le prix d'une sanglante tragédie. Il a donc permis que le baptême d'eau devenu impossible, fût suppléé par le baptême de désir. Oui, le simple désir du sacrement dans un cœur qui, sous l'impulsion du Saint-Esprit, produit un acte de charité parfaite, suffit à la rémission de tous les péchés et à la régénération de l'âme. Encore n'est-il pas nécessaire que le désir du sacrement soit explicite. Il est contenu dans l'amoureuse volonté de ceux qui, ignorant la vertu et

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De bapt. sacr.*, n. 57-58.

même l'existence du baptême, sont disposés à faire tout ce qu'il faut pour être justifiés. Où sont ces mystérieux baptisés ? Combien sont-ils ? C'est le secret de Dieu ; il nous le fera connaître un jour. En attendant cette suprême révélation, croyons que, dans le martyre et dans la flamme amoureuse du désir, les causes qui opèrent sont les mêmes que dans le baptême d'eau, c'est-à-dire le sang de Jésus-Christ et l'Esprit-Saint, et que, par conséquent, il n'y a qu'un seul baptême comme il n'y a qu'une seule foi. Croyons que la bonté de Dieu, dans l'institution du sacrement indispensable, a marché du même pas que sa sagesse. » Monsabré, *Conf.* LXIV^e^.



# Leçon XXV^e

# Le Baptême

**I.** *Le Catéchuménat.* — **II.** *Ordre actuel du baptême.* — **III.** *Parrains et marraines*

Depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours, l'administration du sacrement de baptême est restée la même dans ses éléments constitutifs, elle a simplement subi quelques changements accidentels et de pure forme qui intéressent l'histoire. Il convient d'en dire un mot en parlant du catéchuménat et de la manière actuelle de conférer le baptême. Nous terminerons par quelques notes sur les parrains et les marraines (1).

## I. Le Catéchuménat

I. Notion et histoire. — Le catéchuménat fut une institution chrétienne de l'Eglise des premiers

1. BIBLIOGRAPHIE : Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. I ; Visconti (Vicecomes), *Observationes ecclesiasticæ de antiquis baptismi ritibus et cœremoniis*, Milan, 1615 ; Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, t. I, dans le *Theologiæ cursus completus*, de Migne, t. XX ; voir l'article *Katechumenat*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. VII, col. 317-333, et dans *Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 173-179 ; bibliographie plus détaillée dans notre article *Catéchuménat*, *Dict. de Théol.*, t. II, col. 1986-1987.

siècles ayant pour but de préparer au baptême ceux qui le demandaient. C'était une sorte de pédagogie, visant l'esprit et le cœur, tout à la fois une instruction et une éducation religieuses. Par des enseignements appropriés, par des pratiques d'ascétisme et des cérémonies spéciales, on acheminait les candidats vers l'initiation chrétienne, et c'est l'ensemble de ces enseignements, de ces pratiques et de ces rites qui constituait le catéchuménat.

L'existence et l'organisation systématique d'une telle institution s'expliquent par l'importance du rôle que devait jouer le baptême dans la vie des convertis et aussi par la nécessité de n'admettre au rang de fidèle que ceux qui s'en montraient dignes. Ce n'est pas à dire qu'elle date de l'Evangile, ni qu'elle soit contemporaine des Apôtres ; mais elle a son point d'appui dans l'Evangile et paraît à l'état embryonnaire dès l'âge apostolique. Dans la suite, à mesure que se développe le christianisme, l'Eglise, sous l'empire des circonstances et de l'expérience acquise, règlemente avec le plus grand soin les conditions d'admissibilité dans son sein, ainsi que la nature et l'objet des épreuves préparatoires à l'initiation baptismale. C'est alors que le catéchuménat fonctionne régulièrement. Comme aussi, lorsque les circonstances auront changé, cette organisation tombe en désuétude et ne laisse plus qu'un souvenir, dont la trace s'est conservée dans la liturgie,

Les Apôtres avaient pour mission d'enseigner d'abord, de baptiser ensuite ; tout converti n'était baptisé qu'après avoir été instruit, qu'après être devenu un disciple. Telle était la marche à suivre ; même en cas de nécessité, une instruction, si courte fût-elle, devait précéder la collation du baptême (1).

1. Saint Augustin, *De fide et oper.*, VI, 9 ; t. XL, col. 202.

Donc les Apôtres prêchèrent. Parfois, après une seule prédication, ils conféraient le baptême ; d'autres fois, leurs auditeurs durent réclamer une plus longue préparation. Dans ce dernier cas, fixa-t-on quelques règles ? C'est à croire, bien que le Nouveau Testament soit muet sur ce point.

Mais, dès la fin du I[er] siècle, apparaissent quelques uns des éléments qui constitueront le catéchuménat. La *Didaché* et, à sa suite, le pseudo-Barnabé signalent déjà comme préparation au baptême, d'une part, un enseignement très court et substantiel, celui des deux voies, sur l'ensemble des devoirs à remplir et des fautes à éviter, et, d'autre part, la pratique du jeûne imposée tant à celui qui confère le baptême qu'à celui qui le reçoit. Dans la première moitié du II[e] siècle, saint Justin écrit : « Tous ceux qui ont été convaincus et persuadés, par les enseignements que nous leur avons donnés, que la doctrine du Christ est la vraie, sont exhortés, conformément à cet enseignement, à prier et à jeûner pour obtenir le pardon de leurs péchés passés, et nous-mêmes prions et jeûnons avec eux. Ensuite, nous les conduisons dans un lieu où il y a de l'eau, et là nous les régénérons de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes (1). »

Mais, vers la fin du II[e] siècle et, selon toute apparence, après Marc-Aurèle, sous le règne de Commode, beaucoup de païens, profitant d'une accalmie due à l'indifférence de l'empereur ou à la présence de chrétiens à sa cour, sollicitèrent la grâce du baptême. Devant cette affluence, l'Eglise, plusieurs fois persé-

1. *Apol.* I, 61 ; *Patr. gr.*, t. VI, col. 420. Dans le *Pasteur*, *Vis.*, III, VII, 3, Hermas parle de ceux qui écoutent la parole et désirent recevoir le baptême. Dans un fragment de saint Irénée, Œcumenius, *Patr. gr.*, t. VII, col. 1236, il est question d'esclaves qui ont pour maîtres des catéchumènes.

cutée jusque là et pouvant l'être encore de nouveau, dut se préoccuper de n'admettre que ceux qui lui paraîtraient offrir toutes les garanties d'une préparation suffisante et d'une courageuse persévérance. Elle prit donc soin de contrôler les demandes avant de les agréer officiellement ; elle dut aussi soumettre les postulants à une épreuve, à une sorte de noviciat et d'entraînement, avant de procéder à leur initiation chrétienne, pour rendre celle-ci aussi efficace que possible ; de là, très vraisemblablement, les premiers essais d'une organisation systématique de catéchuménat. Aucun document, il est vrai, ne signale l'acte officiel d'une telle règlementation. Mais, déjà à cette époque et au commencement du IIIe siècle, on rencontre, soit à Carthage, soit à Alexandrie, soit en Syrie, le mot de catéchumène, qui sert à désigner les aspirants au baptême. C'est la discipline du catéchuménat qui fait son apparition et qui va marquer, au point de vue de la prédication comme à celui du culte, une organisation caractéristique : celle d'un enseignement privé, exclusivement réservé aux futurs baptisés, et d'un ensemble de pratiques ascétiques et liturgiques, auxquels seront astreints les catéchumènes (1).

A Carthage, Tertullien appelle catéchumènes les candidats au baptême et se plaint que les hérétiques ne les distinguent pas, chez eux, des initiés (2). L'Eglise, nous dit-il, admet ces candidats comme auditeurs (3) ; elle les instruit à part (4) ; elle exige

1. C'est ainsi que, parmi les martyrs de Carthage, en 202, Révocat, Félicité, Secundulus, Saturninus et Perpétue sont des catéchumènes qui ont pour catéchiste le chrétien Saturus. Allard, *Hist. des perséc. pend. la prem. moitié du* IIIe *siècle*, Paris, 1894, p. 106. — 2. *De præscr.*, 41 ; t. II, col. 56. — 3. *De pænit.*, 6-7 ; t. I, col. 1237-1240. — 4. *De bapt.*, I, t. I, col. 1197.

qu'ils renoncent au démon, à ses pompes et à ses anges (1), et qu'ils se préparent par la prière, les jeûnes, les veilles et la confession de leurs péchés (2). Voilà bien le cadre du catéchuménat.

A Rome, cette institution pédagogique fonctionne déjà et commence à être règlementée. Nous devons aux *Canons d'Hippolyte*, témoins de l'organisation disciplinaire et liturgique en vigueur dans l'Eglise romaine au commencement du III[e] siècle, la connaissance de quelques-unes des dispositions relatives à l'admission, à la préparation et à l'initiation des catéchumènes.

A Alexandrie, c'est une école spéciale, le *Didascalée*, qui, dès la fin du II[e] siècle, pourvoit à l'instruction des catéchumènes. A la suite de Pantène et de Clément, Origène nous apprend avec quel soin on éprouve ceux qui veulent entendre la parole, comment on les instruit à part des fidèles, sans les admettre au service divin (3).

L'Eglise ne cesse de profiter de chaque période de répit ou de paix relative pour mieux organiser la préparation au baptême. De 219 à 250, elle com-

1. *De pænit.*, 16 ; t. I, col. 1239.— 2. *De bapt.*, 20; t. I, col. 1222.—3. On reçoit, dit-il, ceux qui manifestent quelque progrès dans le désir de vivre honnêtement : les uns sont de simples débutants qui n'ont pas encore reçu le symbole de la purification ; les autres ont prouvé qu'ils ne veulent que ce qui plaît au chrétien et sont soumis à des surveillants, chargés d'examiner leur conduite et de retarder, s'il y a lieu, leur admission définitive. *Cont. Cels.*, III, 51 ; *Patr. gr.*, t. XI, col. 480. Pour la Syrie, les *Homélies* et les *Recognitions clémentines* présentent plus de détails encore. L'aspirant, y est-il dit, doit s'adresser à Zachée (c'est-à-dire à l'évêque) pour lui donner son nom et apprendre de lui les mystères du royaume des cieux ; il doit jeûner, s'appliquer, et, au bout de trois mois, il pourra recevoir le baptême un jour de fête ou le dimanche. *Recogn* , III, 67 ; X, 72 ; *Patr. gr.*, t. I, col. 1311, 1454 ; *Homil.*, III, 73 ; t. II, col. 157.

mence à constituer son domaine temporel et elle étend son action. Les conversions continuent à se multiplier, le recrutement devient plus important. Malheureusement cette fois, les convertis, plus nombreux que fermes, aboutissent pour la plupart, sous Dèce, à une apostasie formelle ou simulée. La question des *lapsi* réclame alors tous les soins. Les persécutions de Valérien et d'Aurélien passent ; et l'Eglise tout en réparant ses brêches, entoure plus étroitement encore le catéchuménat de précautions et de garanties. Mais au lendemain de la persécution de Dioclétien, dès que la victoire de Constantin et l'édit de Milan lui assurent une pleine sécurité, elle complète définitivement l'organisation du catéchuménat. On peut constater dès lors, grâce aux nombreux témoignages patristiques, que le catéchuménat fonctionne comme une institution régulière sur toute l'étendue de l'Eglise ; et bien qu'aucun texte officiel ne nous révèle ni la date de sa création, ni l'ensemble des éléments précis qui le composent, ni les règles qui le régissent, on peut cependant se faire une idée assez exacte de ce qu'il a été. Plusieurs dispositions conciliaires, en effet, concernent les catéchumènes ; on voit la prédication ordinaire ou l'homélie affecter une forme discrète ; des instructions particulières sont réservées aux compétents. La préparation au baptême s'entoure d'une liturgie spéciale et de pratiques ascétiques appropriées. Cela dure près de deux siècles.

Mais lorsque la chute de l'empire d'Occident donne lieu à un groupement nouveau des peuples dans l'Europe du centre et du sud ; lorsque, grâce au rôle prépondérant de l'Eglise, la foi s'impose à ces peuples, les conversions se multiplient au point que l'entrée en masse dans l'Eglise porte un coup sensible au catéchuménat. L'examen de tant de

candidats à la fois devient difficile, sinon impossible ; les catéchèses préparatoires sont réduites à la plus simple expression, et le catéchuménat se trouve de plus en plus limité à ce qui constituait la préparation immédiate au baptême. Plus tard, le baptême des adultes devenant l'exception et l'habitude de baptiser les enfants se généralisant en pays chrétiens, le catéchuménat disparut et ne fut plus qu'un souvenir, vers la fin du v[e] siècle ou le commencement du vi[e] (1). Mais ses éléments constitutifs, ses cérémonies et ses rites ont été fidèlement conservés, pour la plupart, dans la liturgie baptismale, ainsi que nous le constaterons plus loin (2).

II. Entrée dans le catéchuménat. — *L'admission* tout d'abord fut entourée de précautions et de garanties. Quiconque, en effet, désirait devenir chrétien et faire partie de l'Eglise, devait en manifester l'intention soit à l'évêque, soit à l'un de ses représentants, et donner son nom. Comme une telle démarche pouvait être inspirée par une curiosité indiscrète ou par tout autre motif intéressé ou suspect, elle demandait à être attentivement contrôlée, d'autant plus qu'elle impliquait l'engagement de rompre avec les habitudes de la vie païenne et de se plier désormais aux prescriptions de la vie chrétienne. Il convenait donc de ne pas admettre de simples curieux, capables ensuite de dévoiler les mystères ou de dénoncer les chrétiens ; il importait éga-

1. Cf. Hinschius, *System der Kathol. Kirchenrechts*, Berlin, 1888, t. iv, p. 26 sq. — 2. On peut s'en convaincre par le *Sacramentaire gélasien*, *Patr. lat.*, t. lxxiv, col. 1055 sq., le vii[e] *Ordo* romain de Mabillon, *Patr. lat.*, t. lxxviii, col. 993 sq., *l'Epistola de baptismo* de Jessé d'Amiens, *Patr. lat.*, t. cv, col. 781 sq., et l'*Epistola de cœr. baptismi* d'Amalaire de Trèves, *Patr. lat.*, t. xcix, col. 890 sq.

lement d'écarter ceux dont la fonction, la profession ou le métier étaient entachés d'idolâtrie, et ceux dont les mœurs ou la condition sociale pouvaient constituer un empêchement ou une incompatibilité avec la profession du christianisme. De là l'examen des motifs allégués, de la situation de chaque postulant et les conditions imposées par l'Eglise avant d'agréer officiellement une demande (1). Les pécheurs publics et les adultères, par exemple, étaient invités à cesser leur vie de désordre ; les prêtres païens, les gardiens de temples, les fabricants d'idoles, les devins, les magiciens, les nécromanciens, les astrologues, les magistrats, les cochers, les lutteurs, les acteurs, etc., devaient tout d'abord abandonner leur métier (2). Une fois cet examen achevé et ces dispositions prises, la demande n'avait plus qu'à être officiellement agréée ; mais elle ne l'était jamais sans quelques conseils de circonstance, ni sans quelque solennité. Divers rites, en effet, marquaient l'entrée dans le catéchuménat.

*Rites d'admission.* Chez les Latins, à Rome en particulier, c'étaient l'*insufflation* avec une formule d'exorcisme, l'*imposition du signe de la croix sur le front, des mains sur la tête*, et l'*introduction dans la bouche d'un peu de sel exorcisé* (3). A Ravenne, saint Pierre Chrysologue signale l'*ouverture des oreilles* après l'imposition des mains et les exorcismes (4).

1. *Canons d'Hippolyte*, can. 60 ; *Constit. apost.*, VIII, XXXII ; *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 110. — 2. *Canons d'Hippolyte*, can. 65, 67, 71, 73, 76 ; *Constit. apost.*, *loc. cit.* ; *Testamentum*, p. 113-117 ; concile d'Elvire, can. 44, 62. Certains cas étaient plus délicats à trancher : par exemple celui du maître d'école ou de l'esclave. Voir notre article *Catéchuménat*, dans le *Dict. de Théol.*, t. II, col. 1972. — 3. Jean, *Epist. ad Senarium* ; *Patr. lat.*, t. LIX, col. 402 ; *Sacram. gélasien*, I, 30 ; t. LXXIV, col. 1084. — 4. *Serm.*, LII ; *Patr. lat.*, t. LII, col. 347.

En Espagne, saint Isidore parle d'une *onction* en même temps que de l'exorcisme et du sel (1). Chez les Grecs, l'admission ne comportait ni l'usage du sel, ni celui de l'onction ; mais il est question de l'imposition des mains (2), du signe de la croix (3), de l'exorcisme et de l'insufflation (4). Il n'y avait donc pas uniformité complète.

*Droits et devoirs.* Dès qu'un infidèle était ainsi admis, il n'était plus considéré comme un étranger, mais comme faisant partie de la communauté, à un titre particulier (5). Agrégé dès lors à l'Eglise, il acquérait certains droits et contractait certaines obligations : le droit d'avoir une place marquée dans les réunions chrétiennes et d'être l'objet d'une prière et d'une imposition des mains solennelle avant la liturgie eucharistique ; l'obligation de se faire instruire par les personnes chargées de ce soin et de se bien conduire pour mériter la faveur de

1. *Exorcizantur, deinde sales accipiunt et unguntur* ; *De offic.*, II, XXI, 2 ; *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 814. L'onction est placée ici à l'entrée même du catéchuménat : elle correspond à celle qui se pratiquait à Rome, a Milan et ailleurs, à la fin du catéchuménat. Pour l'imposition des mains, voir saint Augustin, *De cat. rud.*, XX, 34 ; XXVI, 50 ; il parle du sel dans ses *Confessions*, I, XI. — 2. Eusèbe, *Vita Const.*, IV, LXI. — 3. Marc, *Vita Porph.*, IV, 31. — 4. Tandis qu'en Occident ces divers rites s'accomplissaient dans la même séance, le concile de Constantinople, en 381, indique trois jours consécutifs. Le premier jour, dit-il, nous les faisons chrétiens ; le second jour, catéchumènes ; le troisième jour, nous les exorcisons en leur soufflant trois fois sur le visage et les oreilles, et ainsi nous les catéchisons, prenant soin qu'ils fréquentent longtemps l'Eglise pour y entendre les Ecritures, après quoi nous les baptisons. Can. 7. — — 5. Il était désigné sous le nom de catéchumène ou d'auditeur, parfois même sous celui de chrétien. L'imposition des mains fait un chrétien, dit le concile d'Elvire, can. 39, mais le chrétien n'est pas un fidèle, can. 59.

l'initiation (1). L'homélie à laquelle il assistait était de forme trop discrète et voilée pour qu'elle pût suffire à son instruction religieuse; elle avait besoin d'être suppléée par les catéchistes, en attendant les catéchèses spéciales faites aux compétents. D'autre part, soumis désormais à la surveillance de l'Eglise, il devait, par sa bonne conduite, fournir la preuve, au moment venu, de sa bonne conduite.

*Durée.* Ce premier stage de probation durait plus ou moins de temps selon la coutume de chaque Eglise et les circonstances. Il pouvait être abrégé, au gré de l'évêque, en cas de nécessité ou lorsque les dispositions du catéchumène étaient exceptionnelles, comme aussi il pouvait être prolongé à titre d'épreuve ou de punition, pour cause d'insuffisance, d'inconduite ou de faute grave (2). On comprend pourtant que cette première probation ne devait pas trop se prolonger, sous peine de rebuter les bonnes volontés. Aussi vit-on l'Église en diminuer peu à peu la durée, la réduire notablement jusqu'à la confondre parfois avec la préparation immédiate au baptême.

Par contre, il arriva que les convertis, unique-

1. Jusque là, le catéchumène n'avait assisté aux réunions qu'en étranger toléré. en dehors de la place réservée aux fidèles et aux catéchumènes, parmi les païens et les juifs Il ne connaissait de la liturgie que le chant des psaumes, et de l'enseignement que les passages de l'Ecriture et les explications homilétiques qui en étaient données. Désormais, il occupe une place distincte et attend, après le renvoi des infidèles, qu'on prie pour lui et qu'on lui impose les mains; après quoi il est renvoyé lui-même. IVe *Concile de Carthage*, can. 84 ; *Conc. Laod.*, can. 19 ; *Constit. Apost.*, VIII, vi ; *Testamentum*, p. 117, 119. — 2. Cf. *Concile d'Elvire*, can. 4, 11, 42, 68, 73 ; *Constit. apost.*, VIII, xxxii ; *Testamentum*, p. 117 ; *Conc. Nic.*, can. 14 ; *Conc. Neoces.*, can. 5 ; *Dict. de théol.*, t. ii, col. 1974-1975.

ment satisfaits de cette première démarche, remirent indéfiniment d'eux-mêmes leur initiation baptismale, les uns par timidité, à raison des graves responsabilités de la vie chrétienne, d'autres pour jouir, dans cet état indécis, de leur liberté et se réserver pour la fin de leur vie ce sacrement de la régénération totale. C'était un abus contre lequel on dut protester (1).

*Passage à la classe des compétents*. Mais, au terme de ce stage plus ou moins prolongé et soumis au contrôle de l'Eglise, le catéchumène pouvait poser sa candidature à la prochaine initiation solennelle ; de simple novice qu'il était en quelque sorte, il devenait candidat effectif (2). Il donnait son nom quelques semaines avant Pâques ; il était soumis à un examen pour permettre de constater s'il remplissait bien les conditions prescrites ; et, le cas échéant, il était immatriculé sur les registres de l'Eglise (3). A partir de cette inscription officielle, il était appelé *electus* ou *competens*, chez les Latins, βαπτιζόμενος, φωτιζόμενος, chez les Grecs.

Donner son nom et se faire immatriculer, c'était

1. Saint Basile, *Homil.*, XIII, 1 ; saint Grégoire de Nysse, *Adversus eos qui differunt baptisma ;* saint Chrysostome, *Ad illuminandos* ; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL. — 2. En Orient comme en Occident, on ne connaissait pas de stage intermédiaire. Et c'est à tort que Du Cange, *Glossarium* ; Dom Martène, *De ant Eccl. rit.*, t. I, p. 20 ; Duguet, *Conf. ecclés.*, Cologne, 1742, t. I, p. 334-335 ; Martigny, *Dict.*, et d'autres encore, ont prétendu qu'il y avait plus de deux classes. La différence des termes employés, qui a donné lieu à cette méprise, n'entraîne pas nécessairement une différence de classes, comme l'a démontré Funk, *Die Katechumenats Klassen*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1883, p. 41 sq. L'idée d'une distinction des catéchumènes en trois ou quatre classes repose, dit Mgr Duchesne, *Origines*, 2e édit., Paris, 1898, p. 282, sur une mauvaise interprétation des anciens textes. — 3. Cf. *Dict. de Théol.*, t. II, col. 1976.

prendre cette fois l'engagement d'une préparation sérieuse et se soumettre plus étroitement encore à tous les exercices immédiatement préparatoires à l'initiation de la veille de Pâques. C'était aussi s'astreindre, sous la direction du catéchiste, didascale ou docteur, à recevoir le complément nécessaire d'instruction religieuse et de formation morale. D'ordinaire, ce temps de préparation immédiate, se confondant avec le carême, durait une quarantaine de jours : temps de préparation intense au point de vue intellectuel et moral, où tout convergeait vers l'initiation prochaine, la catéchèse, l'ascèse, la liturgie. A l'office, après le renvoi des infidèles et des simples catéchumènes, l'élu ou compétent était l'objet, de la part des fidèles assemblés, d'une prière pour devenir digne de la grâce baptismale, et, de la part de l'évêque, d'une bénédiction et d'une oraison appropriées (1) ; puis, tout le long du carême, il devait assister à des réunions spéciales, remplies de cérémonies symboliques, de pratiques ascétiques, d'exorcismes et de catéchèses, qui avaient pour but sa purification et son instruction : autant d'occasions destinées, dit Mgr Duchesne, à vérifier la préparation des candidats et à les présenter aux fidèles qui pouvaient, au besoin, protester contre l'admission des indignes (2).

III. Préparation immédiate au baptême. — 1. *Préparation ascétique.* Tout au début du carême, l'élu ou compétent recevait notification des devoirs qui allaient lui incomber pendant ce dernier stage de probation. La *Procatéchèse* et les deux premières *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, le *Sermo*

1. *Constit. apost.*, VIII, VII, VIII ; *Patr. gr.*, t. I, col. 1081. — 2. *Origines, loc. cit.*, p. 287.

CCXVI *ad competentes* de saint Augustin donnent une idée de ce genre d'instruction. Rompre avec les mauvaises habitudes de la vie païenne, avec le monde, le péché et le démon, tel était le but à atteindre depuis l'entrée dans le catéchuménat ; mais ce but s'impose maintenant plus impérieusement, car c'est le moment ou jamais de faire place nette à la grâce baptismale. Or, rien n'était mieux approprié à un tel but que la pratique de l'ascèse sous forme de prières plus fréquentes, de jeûnes, d'abstinences, de veilles, de mortifications et de bonnes œuvres (1).

2. *Préparation catéchétique*. Ce qui importait surtout, c'était de posséder une connaissance suffisante de la religion chrétienne. Or, jusque là, le compétent savait bien peu de chose. Sauf les dangers de

1. Aux jeûnes multipliés et aux pratiques de pénitence, on ajoutait la confession, d'un caractère purement ascétique et sans rien de sacrementel. Tertullien résume ainsi l'usage de Carthage, à la fin du II[e] siècle : *Ingressuros baptismum, orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum. De bapt.*, 20 ; t. I, col. 1222. Avec plus de détails encore, voici ce que dit le pseudo-Augustin : *Omnia sacramenta quæ acta sunt et aguntur in vobis per ministerium servorum Dei, exorcismis, orationibus, canticis spiritualibus, insufflationibus, cilicio, inclinatione cervicum, humilitate pedum*, etc. *De symb. ad catech.*, IV, 1 ; *Patr. lat.*, t. XL, col. 660. Au rapport d'Eusèbe, *Vita Const.*, IV, 61, 62 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 1213-1217, Constantin, sentant sa fin venir, fléchit les genoux, demande pardon à Dieu, confesse ses péchés dans la *Martyrium* d'Hélénopolis et reçoit l'imposition des mains suivie d'une prière. Se faisant ensuite transporter à Nicomédie, il s'adresse ainsi aux évêques présents : « Il est temps que je reçoive le signe qui confère l'immortalité, que je participe au sceau qui sauve... Si Dieu permet que, dans la suite, je me mêle à son peuple et que je prenne part avec tous à la prière, je promets de m'imposer pour vivre les lois dignes de Dieu. » Aussitôt, les évêques procédèrent solennellement aux cérémonies divines et le rendirent participant des mystères sacrés.

la superstition, l'absurdité de la mythologie, les erreurs de la philosophie païenne, que savait-il de précis sur le christianisme? Ne pouvant assister ni à la liturgie eucharistique, ni à l'initiation solennelle, il ignorait en particulier la nature, le rôle et l'importance des rites sacramentels. La Trinité, l'incarnation, la rédemption, le symbole, l'oraison dominicale lui étaient complètement inconnus (1). Et lorsque la discipline du secret, par une conséquence de l'organisation pédagogique du catuchémenat, remplit l'enseignement public des Pères, à partir du IVe siècle, de réticences voulues ou d'allusions voilées sur les sacrements et les dogmes, on dut recourir à l'enseignement privé de la catéchèse pour instruire les compétents (2). De là la *traditio symboli*,

1. Au IIe et IIIe siècle, l'enseignement ésotérique n'existait pas encore dans l'Eglise ; la discipline du secret était inconnue des catholiques. Saint Irénée la constate, au contraire, chez les hérétiques et la condamne ; *Cont. hær.*, I, IV, 3 ; XXIV, 6 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 484, 679. Tertullien la reproche aux valentiniens et la raille ; *Adv. Valent.*, I ; t. II, col. 543. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, III, XV ; *Patr. gr.*, t. XI. col. 940. C'est ce qui avait permis à saint Justin de parler avec tant de liberté des mystères chrétiens, notamment de l'eucharistie, dans sa première Apologie. — 2. Font allusion à cette discipline du secret, saint Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 5 ; *Cat.*, V, 12 ; VI, 29 ; XIX, 1 ; les *Constit. apost.*, II, LVII ; la *Peregrinatio Silviæ*, 46 ; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 45 ; saint Chrysostome, *In Genes.*, homil., XXVII, 8 ; *Ad illum.*, homil. I, 1 ; *In. I Cor.*, homil. XL, 1. Saint Augustin répète souvent : *Norunt fideles*. Parlant du texte : *Caro mea vere est esca*, etc., « cela vous est voilé, dit-il aux catéchumènes ; mais si vous le voulez, cela vous sera révélé. Voici Pâques : donnez votre nom pour le baptême. Si la fête ne vous sollicite pas, que la curiosité vous pousse, et alors vous comprendrez le sens de ces paroles. » *Serm.* CXXXII, 1 ; t. XXXVIII, col. 734. Le pape Innocent I, en 416, répond en termes voilés à l'évêque d'Eugubio, pour ne point paraître révéler les mystères. Jaffé, *Reg.*, t. I, n. 311. On connaît le

ou notification du symbole, article par article, de manière à le faire comprendre et apprendre par cœur. De là aussi la *traditio* du *Pater* (1). Mais c'est encore la nature, l'objet, le rôle, l'importance des sacrements qui constituaient l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation, l'eucharistie et le sacrifice qu'on faisait connaître succintement, sauf à y revenir au lendemain de l'initiation (2).

Vu l'importance d'une telle préparation catéchétique, l'évêque en assumait d'ordinaire la charge; mais quand il ne pouvait pas s'en acquitter personnellement, il la confiait à une personne de choix, le plus souvent à un prêtre, comme ce fut le cas de Cyrille à Jérusalem, de Chrysostome à Antioche, d'Augustin à Hippone.

La liturgie était intimement liée à tous les actes de la préparation baptismale. Les rites et les cérémonies qui la composaient étaient inspirés par des motifs de symbolisme et de foi ; ils avaient pour but de soustraire le compétent à l'action du démon et

sentiment auquel obéit plus tard Sozomène quand il se refuse à insérer dans son *Histoire* le texte du symbole; c'est, dit-il, un texte réservé à la connaissance des seuls initiés. *Hist. eccl.*, I, 20; *Patr. gr.*, t. LXVII, col. 920; scrupule que ne partagea pas son contemporain Socrate, *Hist. eccl.*, I, 8; *ibid.*, col. 68. Du reste, vers la fin du v<sup>e</sup> siècle, la discipline du secret tombait en désuétude et disparaissait.

1. Voir notre article *Catéchuménat*, dans le *Dict. de théol.*, t. II, col. 1980-1983. — 2. De là, chez les Latins, tant de sermons adressés *ad neophytos, ad infantes*. Ecoutons saint Augustin : Sermonem debemus hodie infantibus *de sacramento altaris*. Tractavimus ad eos *de sacramento symboli*, quod credere debeant; tractavimus *de sacramento orationis dominicæ*, quomodo petant ; et *de sacramento fontis et baptismi*. Omnia hæc et disputata audierunt et tradita perceperunt. De sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, nihil adhuc audierunt. Hodie illis de hac re sermo debetur. *Serm.* CCXXVIII; t. XXXVIII, col. 1102.

de lui faire rompre tous les liens avec le péché. De là les insufflations, les exorcismes, les signes de croix, les impositions des mains. A noter la *redditio symboli* ou l'acte par lequel le compétent devait prouver publiquement qu'il savait par cœur le symbole. A noter aussi le rite de l'*Effeta*. Le prêtre, dit Mgr Duchesne (1), touche avec le doigt trempé de salive le dessus des lèvres et les oreilles de chacun des élus. Ceux-ci se dépouillent alors de leurs vêtements et reçoivent au sommet de la poitrine et entre les deux épaules une onction d'huile exorcisée. On est arrivé au moment critique de la lutte avec Satan, Les compétents vont le renier solennellement pour s'attacher à Jésus-Christ. On leur délie les organes des sens, afin qu'ils puissent entendre et parler ; on leur fait réciter le symbole.

Les saintes huiles ont été préalablement exorcisées et bénites. Il n'y a plus qu'à pénétrer dans le baptistère, où se fait très solennellement la bénédiction de l'eau baptismale. Les élus sont entièrement dépouillés de leurs vêtements ; mais des précautions sont prises pour ne point blesser les lois de la décence ; les hommes, sous la direction de l'un des membres du clergé, sont à part ; les femmes, également à part, sont aidées par des chrétiennes ou sous la direction des diaconesses. Une triple interrogation avait lieu. Croyez-vous en Dieu le Père Tout-Puissant ? Croyez-vous en Jésus-Christ, son fils unique, Notre Seigneur, né et mort ? Croyez-vous au Saint-Esprit, à la sainte Église, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair ? Cette formule pouvait varier, mais le fond en était partout le même. A chaque réponse affirmative, l'élu était plongé dans l'eau et était baptisé au

1. *Origines, loc. cit.*, p. 292.

nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (1).

Au sortir de la piscine, le baptisé recevait l'onction avec l'huile parfumée du saint-chrême ; puis il était revêtu de vêtements blancs, symbole de l'innocence reconquise et de la pureté de l'âme, qu'il portait jusqu'au dimanche suivant. Il quittait le baptistère et se rendait au *consignatorium* pour y recevoir le sacrement de la confirmation des mains de l'évêque. Puis, processionnellement, au chant des psaumes, prélude de l'harmonie du ciel, un flambeau allumé à la main, symbole de l'illumination intérieure qui en faisait de vrais *illuminés*, tous les nouveaux baptisés, avec le clergé, faisaient leur entrée dans l'église, dans le sein de leur nouvelle famille, et là, au chant du coq, aux premières lueurs de cette inoubliable matinée de Pâques, ils assistaient, pour la première fois, à la liturgie eucharistique, ils recevaient le corps et le sang de Jésus-Christ, non sans échanger avec leurs frères nouveaux le baiser de paix.

Huit jours durant, ces baptisés, ces *néophytes*, ces *infantes*, ces *illuminés*, portaient les vêtements blancs de leur régénération baptismale. Ils étaient l'objet de la part de l'Église des attentions les plus délicates et achevaient leur instruction religieuse. Désormais ils étaient membres de la grande famille chrétienne, du corps mystique du Christ. Et voici comment saint Augustin, empruntant ses termes de comparaison à la matière même du sacrifice, les leur appliquait. Le pain est le symbole de l'unité : il se compose de plusieurs grains ; mais ces grains, primitivement séparés, ont dû subir la trituration de la meule pour s'unir entre eux ; l'eau ensuite a

1. Cf. notre article *Baptême d'après les Pères* et *Catéchuménat* dans le *Dict. de Théol.*, t. II, col. 213-218, 1984-1987.

rendu leur union plus intime ; et le feu, par la cuisson, en a fait du pain. Ainsi des néophytes : le jeûne et les exorcimes leur ont servi de meule ; ensuite l'eau baptismale les a réduits à la forme du pain, Mais il n'y a pas de pain sans feu ; et c'est pourquoi, après l'eau est venu le feu, c'est-à-dire le Saint-Esprit, et ils sont devenus le pain qui est le corps du Christ (1).

Le dimanche après Pâques, dont l'introït commence par ces mots : *Quasimodo geniti infantes*, comme des enfants nouveau-nés, est désigné dans la liturgie sous le nom de *Dominica in albis depositis*, dimanche où l'on quitte les vêtements blancs du baptême. A partir de ce moment les néophytes entraient dans la pratique ordinaire et régulière de la vie chrétienne : ils étaient initiés.

## II. Ordre actuel du baptême

De cet ensemble incomparable des rites et des cérémonies du catéchuménat rien ne s'est perdu. L'Église, éminemment conservatrice, a tout gardé, dans l'administration actuelle du baptême aux enfants, de ce qui convient à un tel acte. Vis-à-vis des adultes, dont le baptême a lieu rarement en pays chrétien, elle exige encore une préparation ascétique et catéchétique, et recommande en particulier de les baptiser, de préférence, la veille de Pâques ou de la Pentecôte, comme au temps de la primitive Église. Et le Rituel romain, par respect pour ce sacrement, note qu'il est convenable que le prêtre, qui doit baptiser un adulte, et l'adulte lui-même, qui va recevoir le baptême, soient à jeun.

On comprend dès lors que le *Catéchisme Romain*

1. *Serm.*, CCXXVII, 1 ; t. XXXVIII, col. 1100.

consacre quelques pages à la description des rites et des céremonies du baptême. Sans doute, pour la plupart, ils ne sont pas absolument indispensables à la validité du sacrement. Mais ils sont d'une beauté si grave et d'un symbolisme si expressif, et telle est l'autorité de ceux qui les ont établis, et tel est leur but religieux qu'il y a tout avantage à les bien connaître et à les bien faire connaître.

**I. Préparation de l'eau.** — « Il faut d'abord préparer l'eau qui doit servir au baptême. On la consacre en y mêlant l'huile des mystiques onctions (1), mais cette consécration ne se fait pas dans tous les temps. Selon la coutume de nos ancêtres, on attend pour cela certains jours de fêtes, qui passent à bon droit pour les plus saints et les plus solennels de tous. C'est aux vigiles de ces fêtes que l'on bénit l'eau de l'ablution sacrée; et même autrefois, dans la primitive Eglise, l'usage voulait que le baptême ne fût administré que ces jours-là, quand la nécessité n'obligeait pas d'agir autrement. L'Eglise, il est vrai, n'a pas jugé à propos de conserver cette coutume, à cause des dangers ordinaires de la vie; cependant, aujourd'hui même, elle n'en garde pas moins très religieusement les jours de Pâques et de la Pentecôte, comme les seuls jours consacrés pour la bénédiction de l'eau baptismale. »

**II. A l'entrée de l'église.** — « On apporte ou bien on conduit ceux qui doivent être admis au baptême devant les portes de l'église, mais on leur en interdit absolument l'entrée; car ils sont indignes d'entrer dans la maison de Dieu tant qu'ils n'ont pas secoué le joug de la plus honteuse des servitudes pour se consacrer entièrement au Christ Notre Seigneur et à son trés légitime empire. Alors le prêtre leur demande ce qu'ils désirent

1. Ce sont l'huile des catéchumènes et le saint-chrême. Voir, au Missel, pour le Samedi-Saint la belle cérémonie de la bénédiction.

de l'Eglise. Sur leur réponse, il les instruit d'abord de la doctrine de la foi chrétienne, dont ils doivent faire profession au baptême : c'est la méthode catéchétique. On ne saurait douter que l'usage de ces instructions n'ait sa source dans ce précepte que le Sauveur lui-même imposa aux Apôtres, quand il leur dit : « *Allez par tout le monde* (1), *enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé* (2). » Ces paroles font bien voir que l'on ne doit point administrer le baptême avant d'avoir exposé au moins en abrégé les principaux articles de notre religion. Mais il est de la nature d'un catéchisme de se composer d'une série de demandes. Par conséquent, si celui que l'on instruit est un adulte, il répond lui-même aux questions posées ; si c'est un enfant, le parrain répond à sa place et s'engage sollennellement pour lui (3).

« Vient ensuite l'exorcisme qui se fait pour chasser le démon, affaiblir et abattre sa puissance : il consiste en prières et en formules sacrées et religieuses. A l'exorcisme se joignent d'autres cérémonies qui, pour être mystiques, n'en ont pas moins chacune un sens propre et clair (4). Ainsi le sel que l'on met dans la bouche de celui qu'on

1. *Marc.*, XVI, 15. — 2. *Matth.*, XXVIII, 19. — 3. « Que demandez-vous à l'Eglise ? » — « La foi. » — « Quel bien vous procure la foi ? » — « La vie éternelle. » — « Si vous voulez entrer dans la vie éternelle, gardez les commandements : Vous aimerez le Seigneur, votre Dieu, de tout votre cœur, de toute votre âme, et de tout votre esprit, et votre prochain comme vous même. » C'est l'abrégé de la Loi : cela rappelle la catéchèse des Deux voies. — 4. D'après le Rituel, le prêtre souffle trois fois sur le visage de l'enfant, en disant : « Sors de là, esprit immonde, et cède la place à l'Esprit-Saint, au Paraclet. » Puis, avec le pouce, il fait un signe de croix sur le front et sur la poitrine en disant : « Reçois ce signe de la croix tant sur le front que sur le cœur ; prends la foi des commandements célestes et sois tel dans tes mœurs que tu puisses être le temple de Dieu. » Suit une prière appropriée, puis l'imposition de la main sur la tête accompagnée d'une autre prière.

présente au baptême signifie évidemment que, par la doctrine de la foi et par le don de la grâce, il va être délivré de la corruption de ses péchés, qu'il va prendre le goût des bonnes œuvres et que désormais il fera ses délices de se nourrir de la divine sagesse (1). On fait ensuite un signe de croix sur le front, sur les yeux, sur la poitrine, sur les épaules et les oreilles, et par tout cela on veut faire comprendre que le mystère du baptême ouvre et fortifie assez les sens du baptisé pour qu'il puisse recevoir Dieu, entendre ses commandements et les observer (2). Enfin on lui met de la salive sur le nez et les oreilles (3), en l'envoyant en même temps aux fonts baptismaux. C'est afin que nous sachions que si l'aveugle de l'Evangile, dont Notre Seigneur frotta les yeux avec de la boue et qui alla ensuite sur son ordre les laver dans l'eau de la piscine de Siloé, recouvra la vue, de même l'eau de l'ablution sainte a la vertu d'apporter à l'esprit assez de lumière pour lui faire saisir les vérités divines.»

**III. Aux fonts baptismaux.** — «Trois fois, en répétant

1. « Reçois le sel de la sagesse, dit le prêtre après l'avoir exorcisé ; qu'il te soit propice pour la vie éternelle. — Amen. — Pax tecum. — Et cum spiritu tuo. » Prière nouvelle et nouvel exorcisme avec trois signes de croix pour chasser le démon. — 2. Traçant un signe de croix sur le front de l'enfant, avec le pouce, le prêtre défend au démon de jamais violer ce signe. Puis il impose de nouveau la main sur la tête et prie Dieu d'illuminer de sa lumière le sujet qui est là, de le purifier, de le sanctifier, de lui donner la vraie science. Et mettant l'extrémité de son étole sur l'enfant, il l'introduit dans l'église : « Entre dans le temple de Dieu, pour que tu aies part avec le Christ à la vie éternelle. » En s'approchant des fonts avec le parrain et la marraine, il récite avec eux à haute voix le *Credo* et le *Pater*. Avant d'entrer dans les fonts, il fait un nouvel exorcisme contre le diable avec un triple signe de croix et une prière appropriée. — 3. Prenant avec le doigt de la salive de sa bouche, le prêtre touche les oreilles de l'enfant, en disant : « *Ephpheta*, ouvre-toi, » et les narines, en ajoutant : « En odeur de suavité. Et toi, démon, fuis ; le jugement de Dieu approchera. »

la formule, le prêtre demande à celui qui doit être baptisé : « Renonces-tu à Satan, à toutes ses œuvres et à toutes ses pompes ? » Et, à chaque demande, lui ou le parrain répond : « J'y renonce. » Ainsi la première promesse sacrée, inviolable, que doit faire celui qui s'enrôle au service de Jésus-Christ, c'est d'abandonner le démon et le monde et de ne pas être un instant sans les détester l'un et l'autre comme ses deux plus cruels ennemis (1). Ensuite le prêtre l'arrête devant les fonts mêmes, et lui fait cette question : « Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ? » Il répond : « J'y crois. » Interrogé de même sur chacun des autres articles du symbole, il fait une profession solennelle de foi, promesse qui, avec la précédente, contient certainement toute la portée et tous les principes de la loi chrétienne (2).

« Mais quand on est sur le point d'administrer le baptême, le prêtre lui demande encore s'il veut être baptisé ! Sur l'affirmation qu'il lui en donne lui-même ou le parrain, il laisse aussitôt couler sur lui l'eau salutaire, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. De même que l'homme, pour avoir volontairement obéi au serpent, fut justement condamné, ainsi Notre Seigneur n'a voulu inscrire au nombre des siens que le soldat de bonne volonté qui consent à acquérir le salut éternel, en se soumettant de son plein gré à ses divins commandements (3).

« Le baptême une fois achevé, le prêtre fait sur le haut de la tête du baptisé une onction avec le saint-chrême, afin qu'il sache que, dès ce jour, il est attaché à Jésus-Christ, comme un membre à son chef, qu'il vient d'être enté sur son corps et que son nom de chrétien lui vient de Christ, comme celui de Christ vient de chrême. Pour

1. C'est le triple renoncement. — 2. Avant cette triple demande, le prêtre, d'après le Rituel, trempe son pouce dans l'huile des catéchumènes et oint l'enfant en forme de croix, sur la poitrine et entre les épaules, en disant : « Je t'oins de l'huile du salut dans le Christ Jésus Notre Seigneur, pour que tu aies la vie éternelle. » — 3. La demande : « Veux-tu être baptisé ? » qui suit la triple profession de foi, est bien dans l'esprit de l'Église.

la signification du chrême, elle se révèle très bien, dit saint Ambroise, dans la prière que fait alors le prêtre (1).

« Il revêt ensuite le nouveau baptisé d'une robe blanche, en disant : « Reçois cet habit blanc et porte-le sans souillure au tribunal de Notre Seigneur Jésus-Christ, afin que tu obtiennes la vie éternelle. » Symbole qui, selon les Pères, représente tout à la fois la gloire de la résurrection pour laquelle nous venons de naître par le baptême, l'éclat et la beauté dont ce sacrement orne notre âme après en avoir enlevé les taches du péché, et enfin l'innocence et l'intégrité des mœurs que le nouveau baptisé doit conserver pendant toute sa vie. Puis, on lui met à la main un cierge allumé, pour être un signe qu'il doit entretenir et augmenter encore, par la pratique des bonnes œuvres, cette foi embrasée par la charité qu'il a reçue au baptême (2).

## III. Parrains et Marraines

L'Eglise dans sa sollicitude maternelle, ne s'est pas contentée d'entourer le baptême de précautions et de soins pour en garantir l'efficacité et en rehausser l'éclat, elle a voulu encore assurer autant que possible la permanence des résultats acquis. Sans doute, elle a le droit de compter sur la bonne volonté, les promesses et les engagements des adul-

1. Pendant l'onction chrismale, le prêtre dit : « Que le Dieu tout-puissant, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ qui t'a régénéré de l'eau et de l'Esprit-Saint et qui t'a donné la rémission de tous tes péchés, t'oigne du chrême du salut dans le même Christ Jésus Notre Seigneur pour la vie éternelle. » — « Amen. » — 2. En remettant le cierge allumé, le prêtre exprime le souhait que le baptisé puisse un jour, quand le Christ viendra pour les noces, accourir au devant de lui avec tous les saints, posséder la vie éternelle et vivre dans les siècles des siècles. Après quoi, il termine par ces mots : « N. va en paix et que le Seigneur soit avec toi. » Et l'on répond : « Amen. » *Cat. Rom.* P. II, *De sacr. bapt.*, n. 59-60.

tes, et elle ne cessera jamais de les leur rappeler ; de même, vis-à-vis des enfants présentés au baptême, elle a le droit de compter sur la vigilance et la responsabilité de leurs parents naturels, car ils ont charge d'âmes et doivent par conséquent, par l'exemple et la parole, amener leurs enfants à la pratique de la vie chrétienne. Néanmoins, comme les précautions, en pareil cas, ne sauraient être trop nombreuses, elle a jugé bon de donner des répondants aux baptisés, chargés plus spécialement du soin spirituel de leurs pupilles : de là le rôle des parrains et des marraines.

I. Au temps des Pères. — 1. *Pour les enfants.* — Constatons tout d'abord que ce terme de *parrain* ou de *marraine* est étranger à la langue des Pères ; mais il est remplacé par des expressions équivalentes, celles *d'afferentes* ou *d'offerentes*, de *sponsores* ou de *fidedictores*, de *suscipientes*, ἀνάδοχοι, qui indiquent le rôle que certains personnages jouaient auprès des baptisés. Il va de soi, en effet, que l'usage de baptiser les enfants nécessitait l'intervention d'un remplaçant, d'un répondant et d'un garant, parent, ami, ou étranger, mais appartenant à la communauté chrétienne, soit pour présenter ou offrir l'enfant au baptême, soit pour remplir, dans la cérémonie baptismale, le rôle actif que l'enfant, sans l'usage de la raison, était personnellement incapable de jouer, soit enfin pour pourvoir dans la suite à la complète réalisation des engagements pris. La liturgie du baptême étant la même pour les enfants que pour les adultes, il fallait bien qu'au nom de ces enfants d'autres prissent la parole pour répondre aux questions, pour renoncer à Satan et pour professer le symbole ; il fallait surtout que ces répondants prissent l'engagement de suppléer, dans

l'avenir, quand l'enfant baptisé devenait adulte, à son défaut de préparation catéchétique, et se portassent garants de la foi de leurs pupilles en rappelant aux intéressés les promesses faites en leur nom et les devoirs qui découlaient de la réception d'un tel sacrement. Malheureusement, les textes relatifs à ces fonctions de parrainage sont clairsemés dans la littérature patristique. Ceux qu'on rencontre suffisent pourtant pour permettre d'entrevoir la nature de ces fonctions.

Tertullien est le premier qui mentionne les *sponsores*. L'une des objections qu'il opposait à l'usage du pédobaptisme était que ces *sponsores* s'exposaient aux risques de voir leur bonne volonté frustrée par les mauvaises dispositions de leurs pupilles, quand ceux-ci atteignaient l'âge de raison (1). Saint Augustin nous fournit de plus amples renseignements. Nous savons, grâce à lui, que des parents ou, à leur défaut, quand ils ont disparu par la mort, des étrangers, parfois des vierges, offraient les enfants au baptême (2). Mais, remarque l'évêque d'Hippone, ces enfants sont offerts pour recevoir la grâce spirituelle, non tant par ceux qui les portent sur les bras, que par toute la société des saints et des fidèles (3). Il y a là une subtitution qu'il cherche à légitimer pour montrer comment elle procure le bienfait de la foi et la grâce du sacrement à des êtres encore privés de l'usage de la raison et dont le concours est purement passif. L'enfant renonce ainsi à Satan par la bouche de ceux qui les portent (4) ; et si, personnellement, il ne peut pas croire de cœur pour la justice et confesser de bouche pour le salut, il le fait cependant par l'intermé-

1. *De bapt.*, 18 ; t. I, col. 1221. — 2. Ad Bonif., *Epist.*, XCVIII, 6 ; t. XXXIII, col. 362. — 3. *Epist.*. XCVIII, 5 ; *Ibid.*, col. 361. — 4. *De pec. orig.*, 40, 45 ; t. XLIV, col. 408.

diaire de ses répondants (1). Et ainsi le texte évangélique : *Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé,* s'applique rigoureusement ; car, dans l'Eglise de Dieu, *per alios parvuli credunt* (2). La foi de leurs répondants leurs profite donc (3), et par là s'accomplit en eux le mystère de la foi (4). C'est pourquoi ils sont légitimement inscrits au nombre des croyants ou des fidèles (5).

Très vraisemblablement, le rôle du répondant ne se bornait pas à agir pendant la cérémonie de l'initiation au nom du baptisé ; il devait se prolonger bien au-delà. Car le répondant restait en quelque manière responsable, vis-à-vis de l'Eglise, de la conduite future de son pupille, et contractait à l'égard de celui-ci l'obligation morale de veiller à ce que le baptême reçu ne devînt pas lettre morte, c'était son garant, son conseiller, son appui, son guide.

2. *Pour les adultes.* — Il semble bien que les adultes eux-mêmes aient eu, au baptême, leurs répondants, aux soins desquels ils étaient confiés au sortir de la piscine baptismale. Palladius raconte, en effet, que Rufin, dès qu'il eût reçu le baptême, fut confié à la garde du solitaire Ammonius (6). Et Tillemont remarque que c'est peut-être le plus ancien exemple que nous ayons de l'usage de donner un parrain aux adultes. Cet exemple ne remonte qu'au commencement du v[e] siècle. Mais le pseudo-

1. *De bapt. cont. donat.*, IV, 24, 31 ; t. XLIII, col. 175. — 2. *Cont. duas epist. Pelag.*, I, 22, 40 ; t. XLIV, col. 570. — 3. *De lib. arb.*, III, 22, 67 ; t. XXXII, col. 1304. — 4. *De anim.*, II, 12, 17 ; t. XLIV, col. 505. — 5. Un tel privilège leur est acquis par la vertu du sacrement et la réponse de ceux qui les offrent : *De pecc. merit.*, I, 33, 62 ; t. XLIV, col. 145. *Gesserunt autem non per seipsos, sed per eos quibus pro illis respondentibus et renuntiare diabolo dicuntur et credere in Deum ; unde et in fidelium numero computantur. Epist.* CCXVII, 5, 16 ; t. XXXIII, col. 984. — 6. *Hist. lausiac.*, XII ; *Patr* ., t. XXXIV col. 1034.

Denys nous offre quelques détails plus circonstanciés sur celui qu'il appelle « le garant ,» ἀνάδοχος. Quand un infidèle veut embrasser la foi chrétienne, dit-il, il prie un initié de le présenter au pontife et de le faire agréer. L'initié le conduit à l'évêque ; l'évêque le reçoit avec joie et demande au postulant ce qu'il désire. Sur l'avis de son guide, le postulant expose le but de sa démarche, qui est de renoncer au paganisme et d'embrasser la foi chrétienne. L'évêque répond alors par des conseils appropriés, lui impose les mains, trace sur lui le signe de la croix et donne l'ordre à ses prêtres d'inscrire son nom ainsi que le nom de son garant. Le garant assiste en témoin à toutes les cérémonies, aux exorcismes, aux insufflations, aux renoncements, à la profession de foi et à l'immersion. Et lorsque le néophyte sort de l'eau baptismale, c'est le garant qui le revêt des vêtements blancs, l'assiste encore à l'onction du chrême ou confirmation et à la communion (1). La cérémonie de l'initiation terminée, il reste son conseiller et son guide. Le rôle officiellement reconnu par l'autorité ecclésiastique, avant et pendant le baptême, devait naturellement se continuer dans la suite ; le garant a présenté le catéchumène, il lui a servi de témoin et d'aide pendant son initiation, il reste son répondant, car c'est un dépôt sacré qui lui est confié par l'Eglise.

II. **Au moyen âge.** — Cette fonction spirituelle de parrain, par une évolution des plus légitimes, a dû être réglementée par l'Eglise, surtout quand l'usage de baptiser les enfants fut devenu la règle ordinaire. A la parenté naturelle, déjà responsable des enfants au point de vue moral comme au point

1. *Eccl. hier.*, II, II, 2-7 ; *Patr. gr.*, t. III, col. 393-396.

de vue matériel, s'ajouta ainsi une parenté spirituelle contractée au baptême entre les parrains et leurs filleuls. Elle comportait de graves devoirs de vigilance et de protection ; par suite elle demandait qu'on fît un choix judicieux pour savoir à qui l'on confierait une telle responsabilité. De plus, la jurisprudence canonique vit un empêchement au mariage dans cette parenté spirituelle : le parrain ne pouvait pas épouser sa filleule, la marraine ne pouvait pas épouser son filleul. C'est un empêchement dirimant qui existe encore.

Sans rechercher l'origine de cet usage de donner des parrains aux baptisés, saint Thomas se contente de le légitimer. La régénération spirituelle, qui se fait par le baptême, ressemble, dit-il, sous certains rapports, à la génération charnelle. De là cette parole de saint Pierre : « *Comme des enfants nouvellement nés, désirez ardemment le pur lait spirituel* (1). » Or, l'enfant qui vient d'être mis au monde, par la génération charnelle, a besoin d'une nourrice et d'un maître. La régénération spirituelle demande donc aussi que quelqu'un fasse les fonctions de nourrice et de pédagogue, en formant le nouveau baptisé et en l'instruisant, comme un novice, de tout ce qui touche à la foi et à la vie chrétienne. Les chefs de l'Eglise, ayant la conduite générale de leur peuple, ne peuvent s'appliquer à ces détails, et pourtant les jeunes enfants et les néophytes réclament des soins tout particuliers. Il est donc nécessaire que quelqu'un reçoive le nouveau baptisé au sortir des fonts sacrés et témoigne par là qu'il se charge de l'instruire et de veiller sur lui (2). C'est justement là le rôle du parrain et de la marraine. Parrains et marraines ont assumé une charge, ils doivent donc la remplir en conscience.

1. I *Petr.* II, 2. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXVII, a. 7.

C'est un point, comme on le pense bien, sur lequel le *Catéchisme Romain* insiste. Et il y insiste, en reproduisant d'abord l'enseignement de saint Thomas, que nous venons de rappeler (1) ; en rappelant ensuite l'empêchement dirimant qui en est la conséquence (2) ; mais surtout en marquant les devoirs des parrains et des marraines.

**III. Conseils du Catéchisme Romain.** — 1. *Sur les devoirs des parrains.* « Il faut apprendre aux fidèles quelles sont les obligations des parrains. On s'acquitte aujourd'hui (3) de ce devoir avec tant de négligence, qu'il ne reste plus de cette charge que le nom. On ne paraît même pas soupçonner qu'elle renferme quelque chose de saint. Or, ce que les parrains doivent se représenter sans cesse, c'est qu'ils ont particulièrement contracté l'obligation rigoureuse de considérer dans leurs enfants spirituels des personnes confiées pour toujours à leurs soins, de les former avec zèle à toutes les règles de la vie chrétienne, et de faire en sorte que ces enfants spirituels se montrent pendant toute leur vie tels qu'ils devraient être d'après les promesses de leurs parrains au jour des cérémonies sacrées. Ecoutez les paroles que saint Denys (4) met dans la bouche d'un répondant : « Quand cet enfant pourra comprendre les vérités saintes, je promets de l'amener par mes exhortations empressées à renoncer entièrement à tout ce qui est contraire à la religion, à professer et à pratiquer les préceptes divins qu'il s'engage aujourd'hui à garder (5). » « Vous tous, s'écrie aussi saint Augustin (6), hommes et femmes qui avez reçu des enfants au baptême, je vous en avertis, surtout n'oubliez point que vous êtes devenus auprès de Dieu les cautions

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr. bapt.*, n. 25. — 2. *Ibid.*, n. 26. — 3. Ce que remarquait alors le *Catéchisme Romain* est encore vrai de nos jours ; on ignore beaucoup trop la nature, l'importance et la responsabilité du parrainage. — 4. C'est le pseudo-Denys. — 5. *Eccles. hier.*, VII, III, 11 ; *Patr. gr.*, t. III, col. 568. — 6. C'est le pseudo-Augustin.

de ceux qu'on vous a vus recevoir sur les fonts sacrés (1).»

« N'est-il pas très juste, en effet, que celui qui s'est chargé d'un emploi, s'en acquitte fidèlement sans jamais s'en lasser ; que celui qui s'est donné publiquement pour le maître et le gardien d'un autre, ne se permette point d'abandonner celui qu'il a pris sous sa garde et sous sa protection, tant qu'il sait que celui-ci a besoin de ses services et de son appui ? Quant aux enseignements que les répondants doivent donner à leurs enfants spirituels, saint Augustin (2) les résume en quelques paroles, quand il traite des obligations des parrains. « Ils doivent, dit-il, les avertir de garder la chasteté, d'aimer la justice, de conserver la charité, et leur apprendre avant tout le symbole, l'oraison dominicale avec le décalogue et les premiers principes de la religion chrétienne (3). »

2. *Ceux qu'on doit choisir* — « Il est donc facile de savoir à quelles personnes on ne doit point confier la direction de cette sainte tutelle : ce sont toutes celles qui ne voudraient pas ou ne pourraient pas s'en acquitter avec fidélité et avec zèle. Ainsi, sans parler des propres parents auxquels on n'accorde pas le droit d'assumer cette charge, pour mieux faire comprendre encore combien l'éducation spirituelle diffère de l'éducation naturelle, il faut principalement exclure de cette fonction les hérétiques, les juifs et les infidèles, comme autant de personnes dont les pensées et les efforts doivent tendre constamment à obscurcir la vérité de la foi par le mensonge, et à détruire toute la piété chrétienne.

« Le concile de Trente ne permet pas non plus qu'il y ait plusieurs répondants pour recevoir le même baptisé sur les fonts du baptême, il n'admet qu'un homme ou une femme, ou au plus l'un et l'autre (4). D'une part, la multitude des maîtres apporterait la confusion dans la

1. Dans l'Appendice des Bénédictins, *De tempore*, *Serm.* CLXVIII, 3 ; CCLXV, 2 ; le texte n'en est pas reproduit mot à mot. — 2. C'est le pseudo-Augustin. — 3. A peu près dans le *Serm.* CLXVIII, 3. — 4. Sess. XXIV, *D. ref. mat.*, c. II.

direction et l'instruction des enfants ; de l'autre, il ne faut point laisser se multiplier les affinités de cette sorte entre un trop grand nombre de personnes pour ne point gêner le développement des alliances que les hommes forment entre eux par les liens du mariage légitime (1). »

1. *Cat. Rom.* P. II, *De bapt. sacr.*, n. 26-29.



# Leçon XXVI[e]
# La Confirmation

I. *Définition.* — II. *La confirmation est un sacrement.* — III. *Ses éléments constitutifs.* — IV. *Auteur, ministre, sujet.* — V. *Effets.*

Etre baptisé, c'est être régénéré ou recevoir la vie surnaturelle ; cette vie doit être portée à son plein épanouissement, à sa maturité complète. Et de même qu'un sacrement donne la vie de la grâce, un autre sacrement la développe et lui communique toute sa force : c'est la confirmation (1).

1. BIBLIOGRAPHIE : Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700 ; Mabillon, *De liturgia gallicana ; Patr. lat.*, t. LXXII ; Assemani, *Codex liturgicus*, Rome, 1749 ; Sainte-Beuve, *De confirmatione*, Paris, 1686 ; Vuitasse, *De confirmatione*, Venise, 1738, dans le *Cursus theologiæ*, de Migne ; Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements*, Paris, 1745 ; Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, dans le *Cursus theologiæ*, de Migne ; Hahn, *Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient*, Breslau, 1864 ; Probst, *Sakramente und Sakramentalien in der drei ersten christl. Jahrhunderten*, Tubingue, 1872 ; Janssens, *La Confirmation*, Lille, 1888 ; Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsbourg, 1889 ; Mason, *The relation of confirmation to baptism*, 2[e] édit., Londres, 1893 ; Hall, *Confirmation*, Londres, 1902 ; Dölger, *Das Sakrament der Firmung hist.- dogmatisch dargestellt*, Vienne, 1906 ; Duchesne, *Les origines du culte*, 2[e] édit., Paris, 1898 ; Ghir, *Les Sacrements*, Paris, 1900, t. I ; voir les théologies récentes ; *Dict. de la Bible ; Dict. de Théologie ; Kirchenlexikon*, 3[e] édit., Fribourg-en-Bris-

# I. Définition de la Confirmation

I. **Usages chrétiens.** — Dans l'énumération des sacrements, la confirmation vient au second rang, non sans raison. Ce n'est pas, comme nous le montrerons plus loin, à cause de sa dignité, de son importance ou de sa nécessité, mais à cause de ses rapports étroits avec le baptême qu'elle complète. Pratiquement, dans les premiers siècles, on la conférait de suite après le baptême dans la même cérémonie de l'initiation chrétienne ; et lorsque, pour un motif quelconque, elle n'avait pas été reçue, le néophyte, d'après les prescriptions canoniques, devait se présenter le plus tôt possible à l'évêque pour la recevoir de lui. Peu à peu, quand vint à disparaître l'organisation du catéchuménat, faute d'adultes nombreux à baptiser et parce que l'usage s'était répandu de faire baptiser les enfants dès leur naissance, la collation de ce sacrement se trouva séparée en fait de celle du baptême. Tant que cela fut possible, on réserva pour la fête de la Pentecôte son administration, à cause des souvenirs évangéliques de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. Bientôt, grâce à la multiplication des centres paroissiaux et aux distances qui les séparaient du siège épiscopal, on dut procéder autrement. Au lieu de se rendre près de l'évêque diocésain, ce fut l'évêque qui, en parcourant son diocèse à intervalles plus ou moins longs, administrait ce sacrement ; c'est ainsi que cela se passe encore de nos jours.

D'autre part, les souvenirs de l'ancienne cérémonie qui marquait, par son exceptionnelle solennité,

gau, 1884 ; Kraus, *Realencyclopädie*, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1886 ; *Realencyclopädie fur protestant. Theologie*, 3e édit., Leipzig, 1901.

une date importante dans la vie, disparurent peu à peu. On retarda outre mesure ou même on négligea beaucoup trop la réception de la confirmation. De là, de la part des évêques, des synodes et des conciles, des prescriptions réitérées pour mettre fin à cet abus. C'était d'autant plus important que les ennemis de l'Église ne manquèrent pas de regarder ce sacrement comme une simple cérémonie religieuse, sans efficacité surnaturelle, sans caractère sacramentel, dont on pouvait impunément se dispenser.

II. Attaques de l'hérésie. — Déjà, dès la seconde moitié du IIIe siècle, les novatiens, sans nier l'existence de ce sacrement, négligeaient d'y recourir à l'exemple de leur chef (1). Plus tard, au moyen âge, les albigeois prétendirent qu'il n'était pas d'institution divine. Très vraisemblablement les vaudois pensèrent de même. Quant aux partisans de Wiclef et de Jean Huss, ils errèrent sur la question du ministre de ce sacrement. A l'époque de la Réforme, Luther soutint qu'il est impossible de démontrer par l'Écriture que la confirmation soit un sacrement ; il se contenta de n'y voir qu'un simple rite ecclésiastique. Mélanchton, Chemnitz, Calvin la traitèrent de pure cérémonie, de catéchèse ou de profession publique de la foi, instituée par l'Église. C'est pourquoi le concile de Trente dut définir qu'elle est du nombre des sacrements institués par Notre-Seigneur (2),

1. Novatien, baptisé dans son lit au cours d'une maladie, ne se conforma pas dans la suite à la règle ecclésiastique et ne fut point marqué du sceau du Saint-Esprit par un évêque. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 623. Ses partisans firent de même. Aussi, quand ils demandaient à rentrer dans l'Église, fut-il réglé qu'on ne les admettrait qu'après leur avoir donné ce sacrement. Theodoret, *Hæret fab.*, III, V ; *Patr. gr.*, t. LXXXIII, col. 407 ; Denzinger, n. 21. — 2. Sess. VII, *De sacr, in gen.*, can. 1.

un véritable sacrement, et non une vaine cérémonie ou une sorte de catéchèse, par laquelle ceux qui étaient sur le point d'entrer dans l'adolescence devaient rendre compte de leur foi en présence de l'Eglise (1). Et comme les protestants refusaient toute efficacité surnaturelle à l'onction chrismale et déclaraient injurieuse au Saint-Esprit la vertu sanctificatrice attribuée par les catholiques à ce rite sacramentel ; comme ils prétendaient en outre que n'importe quel prêtre peut confirmer, ce même concile condamna cette double erreur (2).

Faisant bon marché de cet enseignement du concile de Trente, M. Loisy, écrivait naguère : « Bien que le rite (de la confirmation) soit fort ancien, rien ne prouve qu'il ait été pratiqué par les Apôtres. Il signifie l'onction de l'Esprit, qui est donné dans le baptême. C'est évidemment l'Eglise qui a développé ainsi le rite baptismal, et la distinction formelle des deux sacrements n'appartient pas à l'histoire du christianisme primitif (3). » Le décret *Lamentabili* a condamné cette erreur (4).

III. Importance de la question. — Nous verrons tout à l'heure si, vraiment, l'Ecriture n'offre pas d'argument solide en faveur de ce sacrement et si « la distinction formelle » de la confirmation et du baptême n'appartient pas « à l'histoire du christianisme primitif. » On voit toute l'importance de la question. Aussi le *Catéchisme Romain* insiste-t-il de la manière la plus pressante sur l'obligation qui incombe aux pasteurs d'expliquer avec un soin minutieux tout ce qui touche au sacrement de la confirmation. d'en montrer la nature, l'excellence,

1. Sess. VII, *De confir.*, can. 1. — 2. *Ibid.*, can. 2-3. — 3. *Autour d'un petit livre*, p. 234-235. — 4. Prop. 44.

l'efficacité, et de persuader ainsi aux fidèles de ne le point négliger pour leur plus grand avantage spirituel (1).

**IV. Le nom.** — A l'époque des origines chrétiennes, et tant que la langue théologique n'eut pas fixé les expressions techniques à employer, on désigna la confirmation de plusieurs manières. Pour marquer le rôle qu'elle joue dans l'initiation chrétienne, on l'appelait *perfectio, consummatio*, τελείωσις (2) ; on la regardait, en effet, comme le complément du baptême. Par allusion au rite, on disait parfois *manus impositio*, χειροθεσία ou ἐπίθεσις χειρῶν plus souvent encore *unctio, divini chrismatis unctio, sacramentum chrismatis* (3), μύρον, μυστήριον τελετῆς μύρου (4), μυστικὸν χρίσμα (5), ce qui rappelle la matière. On disait aussi *sigillum*, σφραγίς (6). Ces deux derniers termes, employés également pour le baptême, désignaient ici le sceau ou le caractère. Tous ces mots s'expliquent aisément, chacun d'eux servant à exprimer soit la nature de ce sacrement, soit la manière dont il était administré, soit l'effet qu'il produit. Depuis longtemps, on ne se sert plus

1. *Cat. Rom.*, II, *De confir. sacr.*, n. 1. — 2. Pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, IV, III, 12 ; *Patr. gr.*, t. III, col. 485. Cf. Ps.-Ambroise, *De sacr.*, III, 2 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 434 ; conc. d'Elvire, can. 38, 77, dans Hardouin, t. I, col. 254, 258. — 3. S. Augustin, *Cont. lit. Petil.*, III, CIV, 239 ; *Patr. lat.*, t. XLIII, col. 342. — 4. Pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, *loc. cit.* — 5. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXI, 4 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1092. — 6. On trouve aussi *signaculum frontium*, Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 22 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 353 ; *signaculum dominicum*, Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 9 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 1115 ; *spiritale signaculum*, Ambroise, *De myst.*, VII, 42 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 403, et pseudo-Ambroise, *De sacr.*, III, 2 ; *Ibid.*, col. 434 ; *Signaculum vitæ æternæ* ; S. Léon, *De nat. Dom.*, Serm., IV, 6 ; *Patr. lat.*, t. LIV, col. 207.

d'ordinaire que de μύρον chez les Grecs, et de *confirmatio*, chez les latins. Confirmation vient de *confirmare*, *firmare*, fortifier, confirmer, employé déjà au v^e^ siècle (1) et finalement adopté comme le plus expressif et le mieux approprié.

**V. La chose.** — Pas de définition officielle, simplement des allusions générales, mais suffisamment claires. C'est le sacrement qui confirme l'œuvre du salut commencée par le baptême, fortifie les baptisés en face des combats qu'ils ont à livrer et leur donne le courage de confirmer la foi.

« C'est le propre de la confirmation de perfectionner la grâce du baptême. Ceux que le baptême fait chrétiens, demeurent encore faibles et mous comme des enfants nouveau-nés. Mais ensuite le sacrement du saint-chrême les rend plus forts contre les attaques de la chair, du monde et du démon, et les confirme tout à fait dans la foi afin qu'ils puissent toujours confesser et glorifier le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ. D'où, sans le moindre doute, le nom de confirmation. Car ce nom ne vient pas comme on l'a quelquefois supposé avec autant d'ignorance que d'impiété de ce que, autrefois, ceux qui avaient été baptisés étaient conduits, à l'âge adulte, devant l'évêque pour confirmer la profession de foi qu'ils avaient faite au baptême, ce qui serait assimiler le sacrement à une simple catéchèse. D'ailleurs, on ne pourrait fournir le moindre témoignage certain d'un tel usage. Mais ce nom vient de ce que Dieu, par la vertu de ce sacrement, confirme ce qu'il a commencé à opérer en nous par le baptême et nous élève au degré parfait d'un christianisme solide (2). »

1. Cf. S. Léon, *Ad Nicet.*, *epist.*, CXLIX, 7 ; *Patr. lat.*, t. LIV, col. 1139 ; Gennade, *De eccl.*, *dogm.*, LII ; *Patr. lat.*, t. LVIII, col. 993 ; S. Isidore de Séville, *De offic. eccl.*, II, 26 ; *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 833 ; conc. d'Orange, 441, can. 2 ; d'Arles, 455, dans Hardouin, t. I, col. 1783 ; t. II, col. 780. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De confir. sacr.*, n. 16.

De ce que, jadis, dans toute l'Eglise, et aujourd'hui dans l'Eglise grecque, la confirmation suivait ou suit immédiatement le baptême, on n'a pas le droit de la regarder comme un complément ou comme partie intégrante du baptême, ni comme un dédoublement d'un seul et même rite. Sans doute, et nous le remarquerons, il y a, entre le baptême et la confirmation, un rapport étroit, une liaison intime, mais ces deux sacrements diffèrent essentiellement entre eux par leurs éléments constitutifs et leurs effets propres, ainsi que le fait observer le *Catéchisme Romain* (1), Cette différence spécifique paraîtra plus clairement par tout ce qui nous reste à dire sur la nature et les effets de la confirmation. La première question à résoudre, et elle est fort importante, c'est de savoir si la confirmation est vraiment un sacrement. Nous allons voir qu'elle doit être résolue affirmativement, sans la moindre hésitation.

## II. La Confirmation est un Sacrement

I. Preuve scripturaire. — 1. *Promesse du Saint-Esprit.* — Notre Seigneur a-t-il institué le sacrement de confirmation ? C'est ce que l'Ecriture ne nous dit pas en termes explicites ; elle nous apprend cependant la promesse de Notre Seigneur faite à ses Apôtres de leur envoyer le Saint-Esprit (2), et à tout croyant de recevoir une abondante effusion de grâces : « *Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Ecriture, couleront des fleuves d'eau vive. Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui*

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De conf. sacr.* n. 4. — 2. *Joan.*, XIV, 16.

*croient en lui ; car l'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié* (1). » Donc, d'après la parole du Christ, mais après sa résurrection et son ascension, Apôtres et fidèles devaient recevoir le Saint-Esprit. Il ne s'agit pas là de la grâce sanctifiante ordinaire, puisque celle-ci a déjà été donnée par Notre Seigneur avant sa glorification, mais bien d'un don spécial distinct.

2. *Réalisation de la promesse. — Pour les Apôtres d'abord.* — Comment donc la promesse divine s'est-elle accomplie ? Pour les Apôtres et les disciples réunis au Cénacle, nous le savons : c'est au bruit d'un vent qui souffle avec force, sous forme de langues de feu qui se divisent et se posent sur chacun d'eux ; c'est-à-dire sous forme symbolique parlante : cette flamme qui brille, réchauffe et ne brûle pas désigne ceux qui doivent être la lumière du monde; ces langues de feu désignent les maîtres de la parole. Le résultat est instantané, c'est la transformation soudaine des Apôtres ; ces peureux, ces fuyards de la nuit de la passion sont désormais des témoins. Les voilà prêts, sans hésitation et sans crainte, à rendre publiquement témoignage à leur Maître, devant la foule et les juges, en dépit des menaces et des châtiments. Si par surcroît, ils se font entendre dans les divers idiomes de la foule cosmopolite qui les entoure et qui s'en étonne à bon droit, quoi d'extraordinaire ! Le prophète Joel ne l'avait-il pas prédit ? Et Notre Seigneur a magnifiquement tenu sa parole. Mais c'est là un événement extraordinaire, miraculeux, unique ; sera-ce le même procédé vis-à-vis des croyants ?

Pierre profite de l'occasion pour prêcher Celui

1. *Joan.*, VII, 38-39.

qu'on avait crucifié et qui était réssuscité, depuis moins de deux mois à peine. Que faire, demanda la foule ? « *Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour obtenir le pardon de vos péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit ; car la promesse est pour vous, pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin* (1). » Immédiatement trois mille personnes sont baptisées : ont-elles reçu le Saint-Esprit dans le sens spécial de la promesse divine ? Le texte ne le dit pas. Et pourtant Pierre a affirmé qu'elles le recevraient. C'est donc que cette collation particulière du Saint-Esprit ne se confond pas avec le baptême, elle requiert un autre procédé. Lequel ? Evidemment pas d'autre que celui qu'a prescrit le Maître ; pas d'autre que celui que vont employer les Apôtres eux-mêmes ; et celui-ci, nous le connaissons. Car, en dehors de toute communication extraordinaire et miraculeuse, que Dieu se réserve quand il lui plaît, comme pour Corneille et sa famille, les Apôtres, quand l'Écriture nous dit qu'ils donnent le Saint-Esprit, recourent à la prière et imposent les mains.

*Pour les croyants.* — Tel fut le cas pour les habitants de Samarie. Evangélisés et baptisés par le diacre Philippe, l'Écriture nous apprend qu'ils n'avaient pas reçu le Saint-Esprit, mais qu'aussitôt Pierre et Jean accourent de Jérusalem pour le leur donner : comment cela ? En priant d'abord, puis en leur imposant les mains (2). Nulle hésitation : en recourant à ce geste, Pierre et Jean n'improvisent pas un rite, séance tenante ; ils accomplissent une mission reçue ; ils agissent en gens instruits du mode approprié à une telle fin : manifestement, ils appliquent le procédé prescrit par leur Maître.

1. *Act.*, II, 1-39. — 2. *Act.*, VII, 12-17.

Semblable scène à Ephèse. Paul rencontre là douze disciples. Avez-vous reçu le Saint-Esprit, leur demande-t-il? Cette question, posée à des personnes qu'il sait baptisées, suppose l'existence d'un rite connu et pratiqué pour donner le Saint-Esprit, indépendamment du baptême. Sur leur réponse négative, Paul apprend qu'ils n'ont reçu que le baptême de Jean, il les instruit en conséquence et les fait baptiser. Puis, il procède lui-même à la collation du Saint-Esprit, d'une manière identique à celle de Pierre et de Jean. « *Lorsque Paul*, dit le texte (1) *leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux.* »

3. *Le rite donnant le Saint-Esprit est distinct du baptême.* — On le voit, les deux seules fois que l'Écriture nous montre les Apôtres conférant le Saint-Esprit, le mode de collation est le même et se distingue du baptême, dont il ne dépend pas (2). Il est vrai qu'en plus de ses effets ordinaires, il en produit quelques-uns de sensibles, qui sont moins pour l'utilité de celui qui les reçoit qu'à l'avantage d'autrui. A Samarie, il s'accompagne de prodiges qui émerveillent Simon le magicien : à Ephèse, notamment, il provoque la glossolalie et la prophétie. Mais, dans aucun cas, le don propre du Saint-Esprit n'est à confondre avec ces charismes extraordinaires ; il peut exister et existera d'ordinaire sans eux. Ce qu'il est, à en juger par l'effet produit sur les Apôtres, c'est surtout un don de force et de courage qui permet au croyant de confesser hardiment le Messie, et par là même de s'assurer qu'un jour il sera reconnu par le Christ ; car Jésus a dit : « *Qui-*

1. *Act.*, XIX, 6. — 2. Cf. Belser, *Beiträge zur Erklarung des Apostelgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 51 ; *Die Apostelgeschichte*, Vienne, 1905, p. 116

*conque m'aura confessé devant les hommes, le Fils de l'homme aussi le confessera devant les anges de Dieu* (1). »

4. *C'est un rite normal.* — Ainsi donc, d'après les *Actes*, les Apôtres imposent les mains pour conférer le Saint-Esprit ; dès qu'ils ont fait le geste, le Saint-Esprit est donné. C'est là un rite sensible ; il est pratiqué par Paul comme par Pierre, à Ephèse comme à Samarie, donc normal ; il est de plus efficace ; et puisque, d'après la promesse divine, tout croyant doit recevoir le Saint-Esprit, il est définitif.

5. *Conclusion.* — Ces renseignements scripturaires suffisent pour nous donner le droit de ranger la confirmation parmi les sacrements de l'Église. Le silence du texte sacré sur l'origine du geste qui sert à le conférer n'a pas de quoi déconcerter ; son indéniable efficacité décèle cette origine : Jésus seul a pu la déterminer et déterminer par là même le geste auquel elle est attachée (2). N'oublions pas, en effet, que les Apôtres ne sont pas les instituteurs, mais les « *ministres et les dispensateurs* » des mystères de Dieu (3). Qu'importe qu'il ne soit pas fait mention d'une prière ou d'une formule accompagnant le geste ? La tradition suppléera à ces renseignements incomplets. Si, du temps des Apôtres et

1. *Luc.*, XII, 8. — 2. C'est ce que reconnaît Seeberg. « Celui qui imposait les mains, dit-il, le faisait-il sans mot dire ? C'est peu probable. S'il parlait, exprimait-il la première idée venue ? On ne peut guère l'admettre, car il accomplissait un acte qui se répétait, tendait toujours au même but et répondait à un concept précis. Tout naturellement aussi, pour énoncer une même idée, les mêmes mots se présentaient. Nous devons donc postuler à priori l'existence d'un texte bien établi qui était récité pendant l'imposition des mains. » *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, p. 125 sq. — 3. I *Cor.*, IV, 1.

même souvent après eux, la collation du Saint-Esprit s'accompagne de manifestations charismatiques, les charismes, libéralement octroyés et surajoutés dans un but providentiel d'édification et de propagande, ne constituent pas essentiellement le don messianique ; car le don propre du Saint-Esprit sanctifie qui le reçoit, tandis que les grâces charismatiques sont données pour le bien des autres, de la communauté, de l'Église. L'onction est également passée sous silence, saint Luc n'en parle pas. Sans recourir, pour l'expliquer, à des hypothèses quelque séduisantes qu'elles soient, constatons-le simplement, parce que silence n'est pas négation, alors surtout qu'il est suppléé par la tradition : à celle-ci de nous faire connaître ce que l'Écriture ne nous dit pas. Et rappelons que l'Epître aux Hébreux place, parmi les éléments de la doctrine chrétienne, l'imposition des mains après le baptême (1). Malgré tout, la preuve scripturaire reste un argument irréfutable, si on rapproche les textes de la pratique chrétienne et de la tradition vivante (2).

1. *Hebr.*, VII, 2. — 2. Parmi les hypothèses, signalons celle de Bellarmin et de Maldonat, d'après laquelle l'imposition des mains aurait été employée quand le Saint-Esprit manifestait sensiblement sa présence. Janssens, *La Confirmation*, Lille, 1888, p. 154-155, la trouva lumineuse. Schell l'a reprise, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. III *b*, p. 492. Plus la vérité est manifeste, dit-il, moins le symbole est nécessaire. Or, dans les prodiges qui accompagnaient l'imposition des mains, il y avait une onction spirituelle, c'est-à-dire un symbole éclatant de grâces divines. Mais l'onction chrismale est quelque chose de réel et de sensible. A son tour, M. Ruch observe, *Dict. de Théol.*, t. III, col. 999, qu'il est trois fois fait mention de l'onction du Christ, *Luc.*, IV 18; *Act.*, IV, 21 ; X, 38 ; et deux fois, c'est la descente du Saint-Esprit qui est présentée comme le sacre de Jésus. La vie du fidèle devant représenter la vie de Jésus, cette circonstance n'a-t-elle pas pu sinon motiver, du moins favoriser de très bonne heure l'usage de l'onction ? Nous ne le pen-

II. Preuve par la tradition. — Dès que l'Eglise a eu organisé le catéchuménat comme préparation à l'incomparable cérémonie de l'initiation chrétienne, il est facile de constater que cette cérémonie comprend trois actes : le bain qui régénère, l'imposition des mains et l'onction chrismale qui donne le Saint-Esprit, l'assistance à la messe où le néophyte confirmé fait sa première communion. Mais avant, pendant et après le fonctionnement du catéchuménat, a-t-on quelques témoignages probants en faveur de l'existence de la confirmation ? Aux documents de nous l'apprendre.

1. *Pendant les deux premiers siècles.* — Jusqu'en 150, assez rares et trop peu explicites sont les écrits d'origine chrétienne. Malgré la pénurie et le laconisme de ceux qui nous restent, on rencontre quelques allusions au rite qui donne le Saint-Esprit ; une critique méticuleuse les écarte ou les conteste, mais d'assez bons juges les acceptent. Le pape saint Clément, par exemple, cite, parmi les grâces reçues par l'Eglise de Corinthe, la pleine effusion du Saint-Esprit (1). Dans le *Pasteur*, l'ange rappelle à Hermas qu'il a été fortifié par le Saint-Esprit (2). Assurément, si elle est réelle, l'allusion ici et là est bien légère. En est-il de même à propos des gnostiques ? Ceux-ci ne se font pas faute de copier l'Eglise pour lui faire concurrence : ils baptisent et ils oignent

sons pas ; car à quoi bon une onction d'huile sensible, si la descente du Saint-Esprit est elle-même une onction symbolique ? Cette onction symbolique existerait par là-même dans l'acte collateur du Saint-Esprit ; et la tradition nous parle d'une onction d'huile.

1. I *Cor.*, II, 2 ; Funk, *Patr. apost.*, Tubingue, 1901, t. I, p. 100. — 2. *Simil.*, IX, I, 2 ; *ibid.*, p. 576.

leurs adeptes (1). Ont-ils par là la prétention de les régénérer et de leur communiquer le Saint-Esprit ? C'est à croire, car saint Irénée, en dénonçant cette contrefaçon, a soin de les avertir que ce n'est pas au moyen de la magie qu'est donné le Saint-Esprit, ainsi que le prétendait Simon, mais par l'imposition des mains (2). Il existe donc, dans l'Eglise, un rite spécial, distinct du baptême, particulièrement consacré à la communication du Saint-Esprit ; et ce qui est vrai pour Lyon, l'est également pour Carthage. Tertullien, en effet, signale les trois actes de l'initiation chrétienne, et, parmi eux, celui que nous appelons la confirmation (3), qui n'est pas à confondre avec le baptême, puisqu'il en diffère par son mode d'application et par ses effets. Le premier régénère par l'eau, le second au contraire donne le Saint-Esprit. Le baptême, dit-il, ne confère pas le Saint-Esprit, il ne fait que préparer le néophyte à sa réception (4). Mais quel est ce rite spécial ? Est-ce l'onction avec l'imposition des mains ? Tertullien parle des deux, en effet, mais sans précision suffisante (5). Unissant ces signes sensibles, producteurs de la grâce, voici comment il caractérise leur rôle sacramentel : *Caro ungitur ut anima consecretur ; caro signatur ut anima muniatur ; caro manus impositione adumbratur ut et anima Spiritu illuminetur* (6). L'onction en forme de croix consacre et fortifie l'âme, l'imposition des mains l'illumine du Saint-Esprit. C'est bien un tout ; mais l'onction fait-elle partie intégrale du baptême ou appartient-elle en propre à

1. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXXI, 3-5 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 614-615. — 2. *Cont. hær.*, I, XXXIII, 1 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 670. — 3. *De præscr.*, XL ; *Patr. lat.* ; t. II, col. 54-55. — 4. *De bapt.*, VI ; *Patr. lat.*, t. I, col. 1206. — 5. *De bapt.*, VII-VIII ; *ibid.*, col. 1207. — 6. *De res. car.*, VIII ; *Patr. lat.*, t. II, col. 806.

la confirmation? Les critiques discutent (1). Toujours est-il qu'en dehors du baptême, il y a un rite qui donne le Saint-Esprit. L'indécision, qui plane encore, cessera.

2. *Au troisième siècle.* — A Rome, saint Hippolyte parle de l'onction post-baptismale et voit dans l'huile la force du Saint-Esprit (2). Suzanne est à ses yeux l'image typique de l'Eglise. Elle se fait apporter dans le bain de l'huile et des onguents. Qu'était-ce que cette huile sinon la force du Saint-Esprit, par laquelle les fidèles, après leur baptême, sont oints avec le chrême (3) ? Le pape Corneille reproche à Novatien de s'être contenté du baptême des cliniques sans recourir à l'évêque, comme l'y obligeait la règle ecclésiastique, pour être marqué du sceau ; car, sans cela, comment aurait-il pu recevoir le Saint-Esprit (4) ? C'est donc un sceau distinct de celui du baptême, que l'évêque seul peut imprimer, et qui a pour effet propre de donner le Saint-Esprit.

A Carthage, saint Cyprien écrit : « Deux sacrements président à la parfaite naissance chrétienne : l'un, en régénérant l'homme, et c'est le baptême ; l'autre, en lui communiquant le Saint-Esprit (5), » et c'est la confirmation. La régénération n'est pas à proprement parler la communication du Saint-Esprit : *Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum Sanctum sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat* (6). Cette communication

1. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 326-327. — 2. *In Susannam*, v, 17 ; *De Christo et antichr.*, 59 ; *Patr. gr.*, t. x, col. 693. 777. — 3. *In Dan.*, xiii ; Bonwetsch, *Hippolytus*, Leipzig, 1897, p. 26 Cf. *Canons d'Hippolyte*, dans Achelis, p. 98. — 4 Eusèbe, *Hist. eccl.*, vi, 43 ; *Patr. gr.*, t. xx, col. 624. — 5. *Epist.*, lxxii, 1 ; lxxiii, 21 ; *Patr. lat.*, t. iii, col. 1046, 1114. — 6. *Epist.*, lxxiv, 7 ; *ibid.*, col. 1132.

du Saint-Esprit, complète, couronne ou consomme la régénération baptismale, et elle s'opère à la manière apostolique, par l'imposition des mains (1); elle constitue un sacrement qui s'ajoute à un autre sacrement et concourt à rendre le chrétien parfait (2). D'après l'auteur du *De rebaptismate* (3), le rite qui confère le Saint-Esprit est le baptême de l'Esprit qui s'ajoute au baptême de l'eau, mais ne lui est pas tellement rattaché qu'on ne puisse l'en séparer, sans que cela nuise en rien à l'intégrité et à la perfection de l'un et de l'autre.

3. *Au quatrième siècle.* — Les témoignages abondent, il faut nous restreindre (4).

*Dans l'Eglise latine*, c'est saint Hilaire de Poitiers qui distingue *les sacrements* du baptême et de l'Esprit (5) et note que ce dernier se donne par l'imposition des mains et la prière (6); c'est saint Pacien de Barcelone qui distingue, contre les novatiens, le pouvoir d'oindre avec le chrême, qui confère le Saint-Esprit et appartient à l'évêque, du pouvoir de baptiser et de remettre les péchés (7). *Lavacro*, dit-il, *peccata purgantur, chrismate Sanctus Spiritus infunditur* (8); c'est saint Optat, en Afrique, qui affirme que le chrême sert à oindre les néophytes

1. *Epist.*, LXXIII, 9; *Patr. lat.*, t. III, col. 1115. — 2. Même doctrine chez Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce; *epist.*, LXXV, 7; *ibid.*, col. 1161. — 3. *De rebapt.*, 3; *ibid.*, col. 1187. — 4. Pour toute cette question, voir *Dict. de théol.*, t. III, col. 1026 sq. — 5. *In Matth.*, IV, 27; *Patr. lat.*, t. IX, col. 942. — 6. *Ibid.*, XIX, 3; col. 1024. — 7. *Ad Sympr.*, *epist.*, I, 6; *Patr. lat.*, t. XIII, col. 1057. — 8. *De bapt.*, VI; *Ibid.*, col. 1093. Le concile d'Elvire, en 300 ou 302, décide que celui qui, en cas de nécessité, a été baptisé par un simple laïque, can. 38, ou même par un diacre, can. 77, Hardouin, t. I. col. 254, 358, doit recourir le plus tôt possible à l'évêque pour être rendu parfait par l'imposition des mains.

pour leur conférer le Saint-Esprit (1) ; c'est saint Ambroise de Milan qui appelle l'onction chrismale *signaculum spiritale* où l'on reçoit l'Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété et de crainte (2).

*Dans l'Eglise grecque*, c'est surtout saint Cyrille de Jérusalem qui consacre deux catéchèses au Saint-Esprit, où, après avoir rappelé l'intervention caractéristique de Pierre et de Jean auprès des baptisés de Samarie, il dit aux catéchumènes : « N'oubliez pas le Saint-Esprit au moment de votre illumination ; il est prêt à marquer votre âme du sceau ; il vous donnera la σφραγίς céleste et divine qui fait trembler les démons ; il vous armera pour le combat ; il vous donnera la force; il sera votre gardien et votre défenseur, et veillera sur vous comme sur son propre soldat (3). » Dans la xxi<sup>e</sup> catéchèse, spécialement consacrée au *Chrême*, il expose l'origine, les cérémonies, les figures et la vertu de l'onction. Le chrême, y est-il dit, produit en nous le Saint-Esprit par la présence de sa divinité (4) ; c'est pendant que le corps est oint avec le chrême visible que l'âme es sanctifiée par le Saint-Esprit, non en figure, mais en réalité (5). A Alexandrie, saint Athanase relate le fait de la communication du Saint-Esprit par l'imposition des mains des Apôtres (6), mais son correspondant et ami, Sérapion, évêque de Thmuis, a consigné dans son Sacramentaire une prière spéciale, où l'on demande à Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ de donner au chrême une vertu divine

1. *De schism. donat.*, II, 42 ; *Patr. lat.*, t. XI, col. 972. — 2. *De myst.*, VII, 42 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 403 ; cf. *Ibid.*, col. 430, *De sacr.*, II, VII, 24. — 3. *Cat.*, XVII, 35-36 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1009-1012 — 4. *Cat.*, XXI, 3 ; *ibid.*, col. 1092. — 5. *Cat.*, XXI, 6 ; *ibid.*, col. 1093. — 6. *Ad Serap.*, I, 6 ; *Patr. gr.*, t. XXVI, col. 544.

et céleste pour que ceux qui ont déjà pris part au bain de la palingénésie, reçoivent le don du Saint-Esprit (1).

4. *Au cinquième siècle.* — Dans sa lettre à Décentius, l'évêque d'Eugubbio ou de Gubbio, le pape saint Innocent I allègue, au sujet de la confirmation des enfants, la coutume ecclésiastique qui, chez les Latins, réserve exclusivement à l'évêque le droit de *consigner* ou de donner le Saint-Esprit. Les évêques, dit-il, consignent en oignant le front du baptisé avec le saint chrême, quand ils lui donnent le Paraclet (2). A Hippone, saint Augustin enseigne que l'imposition des mains confère le Saint-Esprit, et il appelle expressément cette collation un sacrement (3). Mais à ses yeux, l'onction chrismale produit le même effet. Dans l'onguent, dit-il à Pétilien, vous voulez voir le sacrement du chrême ; en effet, ce sacrement du chrême, dans le genre des signes sensibles, est sacro-saint comme le baptême lui-même (4). Il écrit ailleurs : *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili... Unctionis sacramentum est virtus ipsa invisibilis ; unctio invisibilis, Spiritus Sanctus* (5).

1. Ce sacramentaire, récemment découvert, se trouve dans *Journal of theological studies*, 1900, t. I ; la prière citée est à la p. 265. — 2. *Epist.*, XXV, III, 6 ; *Patr. lat.*, t. XX, col. 555 ; Jaffé, n. 311. — 3. « Actuellement, dit-il, l'imposition des mains communique le Saint-Esprit aux néophytes, bien que les manifestations charismatiques des premiers temps n'aient plus lieu. Ce n'est donc pas à ces manifestations que l'on peut reconnaître si l'on possède le Saint-Esprit, mais simplement à l'amour de ses frères ; car la charité est le signe de la présence du Saint-Esprit ; sans quoi on a bien pu recevoir le sacrement, mais non la vertu du sacrement. » *In epist. I Joan.*, tract. VI, 10 ; *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 2025 ; cf. *De Trinit.*, XV, XXVI, 46 ; t. XLII, col. 1093 ; *De bapt. cont. Donat.*, III, XV, 21 ; t. XLIII, col. 149. — 4. *Cont. lit. Petil.*, II, CIV, 239 ; t. XLIII, col. 342. — 5. *In epist. I Joan.*, tract., III, 5, 12 ; t. XXXV, col. 2004.

Inutile de poursuivre plus loin cette enquête patristique. Ne citons qu'un dernier texte, d'une clarté et d'une précision remarquables, emprunté à une homélie, qu'on a longtemps attribuée à Eusèbe d'Emèse, mais qui paraît être plutôt d'un évêque du sud de la Gaule au v[e] siècle (1). L'auteur se fait cette objection : A quoi bon l'imposition des mains et la confirmation après le baptême ? Et il répond : *Exigit militaris ordo ut, cum imperator quemcumque in militum receperit numerum, non solum signet receptum sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum, ita in baptizato benedictio illa munitio est.* Cette *benedictio,* distincte du baptême, comment est-elle une *munitio?* Apparemment, d'après la comparaison qui précède, en *marquant* le chrétien comme un soldat et en l'*armant* pour la lutte. Voici, du reste, la suite : *In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam ; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur... Confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prælia... Per Spiritum Sanctum dono sapientiæ spiritualis illuminamur, ædificamur, consummamur* (2).

Ce texte célèbre, inséré par l'auteur des fausses Décrétales dans une lettre qu'il prête au pape Melchiade ou Miltiade († 314), a été utilisé dans la suite, notamment par saint Thomas (3), qui ignorait cette

1. *Epist. ad omnes Hisp. epis.; Patr. lat.*, t. VII, col. 1118-1120; t. CXXX, col. 240-241 ; Hinschius, *Pseudo-Isid.*, p. 242 ; Jaffé, n. 171. — 2. *Ibid.* Mason, *The relations of confirmation to baptism*, 2[e] édit., Londres, 1893, p. 191-194, 415-419, et Hall, évêque anglican de Vermont, *Confirmation*, Londres, 1902, p. 80-82, regardent le témoignage de cette homélie comme « l'étendard » (nous dirions le grand cheval de bataille) de l'enseignement catholique au sujet de la confirmation. On peut se convaincre, par les textes cités, qu'il y a autre chose. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXXII, a. 1.

supercherie littéraire. N'appartînt-il en propre qu'au pseudo Isidore, il resterait un témoignage explicite et formel du IXe siècle. Mais, sans remonter au pape Melchiade, il appartient au ve siècle et nous avons le droit d'en faire état pour cette date. Les rédacteurs du *Catéchisme Romain* ont été induits en erreur, comme tant d'autres, par le pseudo-Isidore, mais cette erreur d'attribution n'enlève rien à la valeur probante du texte lui-même (1).

5. *Conclusion.* — La tradition des cinq premiers siècles permet donc de constater qu'on a cru à l'existence d'un rite, distinct du baptême, et véritable sacrement, servant à donner le Saint-Esprit, remontant aux Apôtres, et désigné tantôt par l'imposition des mains, tantôt par l'onction chrismale, tantôt par les deux à la fois. Jusqu'au XIIe siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'époque des scolastiques, « les documents qui ne mentionnent pas l'imposition des mains dans le rite essentiel du sacrement sont peu nombreux, peu saillants et rien ne prouve qu'ils soient exclusifs. La plupart des témoignages, et ce sont aussi les plus importants, attachent à l'imposition des mains la grâce sacramen-

1. Le *Catéchisme Romain*, conformément à l'état de la science ecclésiastique à son époque, se sert encore d'apocryphes attribués par le pseudo-Isidore aux papes Clément († c. 96), *Epist.* IV, *ad Jul.*, *Patr. gr.*, t. I, col. 505 ; Hinschius, *pseudo-Isid.* p. 60 ; Jaffé, n. 13, Fabien († 250), *Epist.*, II, *Patr. gr.*, t. X, col. 189 ; Hinschius, p. 160 ; Jaffé, n. 93, et Eusèbe († 310), *Epist.*, III ; *Patr. lat.*, t. VII, col. 1114 ; Hinschius, p. 238 ; Jaffé, n. 165. Cette erreur d'attribution purement matérielle, comme aussi l'état qu'on fait de pareils témoignages, n'enlèvent rien à la parfaite orthodoxie du *Catéchisme*, qui se fonde, il est à peine utile de le dire, sur l'enseignement officiel de l'Eglise et sur d'autres données de la tradition absolument inattaquables

telle, et ceux qui entrent le plus avant dans la question identifient nettement l'imposition des mains et l'onction chrismale (1). »

Avec les scolastiques, bien des questions relatives à ce sacrement ont été agitées, quelques-unes non sans profit pour la théologie sacramentaire, d'autres avec moins de succès. Du moins, celle de savoir si la confirmation est un sacrement n'a pas soulevé la moindre difficulté. Résolue par l'affirmative, elle a justement été définie par le concile de Trente, conformément à la profession de foi de Michel Paléologue (2) et au Décret *pro Armenis* (3) d'Eugène IV.

## III. Éléments constitutifs

I. La matière. — 1. *Difficulté qui se présente.* — Voici l'un des points les plus épineux de la théologie sacramentaire. La théorie de la matière et de la forme se heurte, dans sa rigidité, à des faits qui cadrent difficilement avec elle. Que sacrifier ? La théorie ? Mais elle est connue depuis longtemps, d'usage classique et en quelque sorte consacrée. Les faits ? Mais ils sont trop avérés pour pouvoir être niés. Le mieux, évidemment, serait de trouver un moyen de concilier les données de l'histoire avec les principes de la théologie ou d'accommoder ces principes avec les faits. La solution serait-elle impossible pour le cas qui nous occupe ? Il en est une dont on trouve les éléments dans quelques témoignages de l'antiquité chrétienne, proposée par les théologiens du haut moyen âge bien avant que

1. Bernard, *Confirmation du VII^e au XII^e siècle*, dans le *Dict. de théol*, t. IV, col. 1064. — 2. *Profession de foi*, Denzinger, n. 388. — 3. *Decretum pro Armenis*, Denzinger, n. 592.

la théorie scolastique de la composition du sacrement n'eût été arrêtée.

En plaçant la matière prochaine du sacrement de la confirmation dans l'onction chrismale faite en forme de croix sur le front du confirmand par l'évêque, les scolastiques, pour rester conséquents et sauvegarder l'institution divine du sacrement, n'hésitèrent pas à faire remonter la chrismation aux Apôtres, bien qu'il ne soit pas dit formellement dans l'Écriture que les Apôtres en aient usé ; quelques-uns même ont enseigné qu'elle était d'origine divine. Or, c'est justement ce que la critique historique refuse d'admettre ; elle ne peut pas nier du moins que, dans l'Église d'Occident, où c'était d'ordinaire l'imposition des mains qui servait à désigner l'acte sacramentel collateur du Saint-Esprit à l'époque patristique, l'onction chrismale ou la *consignatio* ait été inconnue ou négligée (1). Le pape Innocent I n'admettait pas que l'onction frontale réservée à l'évêque fût de date récente, puisqu'il la faisait remonter aux Apôtres, précisément en s'appuyant sur le livre des Actes, où elle n'est pourtant pas explicitement désignée. Il la regardait sans doute comme inclue dans l'imposition des mains dont parlent les Actes. Pour l'Orient, c'est bien l'usage de l'onction qui est mis en plein relief (2) ; c'est à elle

1. Rappelons quelques-uns des textes déjà cités plus haut : saint Hippolyte, *In Susannam*, v, 17 ; *De Christo et antichristo*, 59 ; *In Daniel*, XIII ; Tertullien, *Adv. Marcionem*, III, XXII, ; *De res. car.*, VIII ; Saint Cyprien, *Epist.* LXX, 2 ; LXXIII, 9 ; saint Pacien, *De bapt.*, VI ; saint Augustin, *In I epist. Joan.*, tract., III, 5, 12. — 2. Pour la Syrie, *Constit. apost.*, III, XVI ; VII, XLIV ; pour l'Egypte, *Constit. eccl. ægypt.*, dans Achelis, *Die canones Hippol.*, p. 88-89. Une double onction post-baptismale a lieu avec le chrême ou huile « de l'eucharistie : » la première faite par le prêtre sur le néophyte au sortir de la piscine baptismale ; la seconde, dans l'église, après la prière de l'imposition des

qu'on attribue la communication du Saint-Esprit; et jamais l'Église latine n'a fait de difficulté pour reconnaître la validité du sacrement ainsi conféré chez les Grecs (1).

2. *Essai de solution.* — N'y aurait-il pas lieu dès lors d'examiner si une telle onction n'implique pas elle-même l'imposition des mains ? Si, en fait, elle la contient, les difficultés d'ordre historique perdraient de leur force. Or, qu'il en soit ainsi, c'est, semble-t-il, ce que le pape Innocent donne à entendre. En tout cas, à partir du XII[e] siècle, quelques théologiens, et non des moindres, n'hésitent pas à identifier l'imposition des mains avec la chrismation. Saint Isidore de Séville attribue indifféremment la collation du Saint-Esprit, soit à l'imposition des mains, soit à l'onction chrismale (2) ; il semble même regarder ces deux actes comme concomitants ou réunis dans le même acte (3). Un siècle plus tard, Béde († 735) identifie les deux rites, en prenant soin de distinguer le sacrement de l'imposition des mains qui précède la chrismation (4).

mains, mais par l'évêque qui, mettant une main sur la tête du baptisé, l'oint de l'autre avec le chrême sur le front ; mêmes détails dans le *Testamentum D. N. J. C.* édit., Rahmani, p. 131.

1. Cf. Benoît XIV, Encyclique, *Ex quo primum*, 1756. — 2. *De offic. eccl.*, II, XXV-XXVI ; *Patr. lat.*, t. LXXXIII., col. 882 sq. — 3. *Chrisma græce, latine unctio nomine et Christus dicitur, et homo post lavacrum sanctificatur. Nam, sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Manus impositio ideo fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus : tunc enim ille Paraclitus post mundata et benedicta corpora a Patre descendit. Etym.*, VI, XIX, 50 ; *Patr. lat.*, t. LXXXII, col. 256. — 4. *Fideles omnes cum impositione manus sacerdotalis, qua Spiritus Sanctus accipitur, hac unctione signentur. In Cantic.*, II; *Patr., lat.*, t. XCI, col. 1097. *Sciendum autem quod illa unctio, quæ fit per manus impositionem*

Au IXe siècle, Théodulfe d'Orléans († 825) attribue équivalemment le don du Saint-Esprit à l'imposition des mains ou à l'onction, celle-ci impliquant celle-là, l'imposition des mains se faisant dans l'acte même de la chrismation (1). Jessé d'Amiens († 836) s'inspire de cette doctrine (2), et Raban Maur († 858) joint inséparablement l'imposition des mains à l'onction chrismale (3). Cette manière particulière d'entendre le rite fut celle de Ratramne de Corbie, dans l'ouvrage qu'il composa, selon les désirs d'un grand nombre d'évêques et le vœu du pape Nicolas I, pour répondre à certaines difficultés soulevées par les Grecs. Oui, dit-il, c'est par l'imposition des mains des Apôtres que les fidèles reçurent le Saint-Esprit; et telle est encore aujourd'hui la manière de procéder dans l'Église : les fidèles sont baptisés par les prêtres, la grâce du Saint-Esprit est donnée par l'évêque par l'imposition des mains, *quod tunc fit quando frontes baptizatorum chrismate sancto liniuntur ab episcopis* (4).

Cette opinion, il est vrai, n'a pas été officiellement consacrée par l'Eglise ; elle a du moins le mérite de la vraisemblance. Car il va de soi que l'onction chrismale ne peut se faire sur le front sans qu'il n'y ait simultanément une certaine imposition des mains. L'évêque, en effet, pendant qu'il oint le

*ab episcopis, quasi alia a duabus prædictis, et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda. In Ps.*, XXVI ; t. XCIII, col. 614.

1. *De ord. bapt.*, XVIII ; *Patr. lat.*, t. CV, col. 235. — 2. *Epist. de bapt.; ibid.*, col. 790. — 3. *Potestas et imperium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma conficiat et baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismate consignet. De instit. cler.*, I, XXVIII ; *Patr. lat.*, t. CVII, col. 313 ; Cf. Walafrid Strabon, *De exord. et increm. rer. eccles.*, XXVI ; *Patr. lat.*, t. CXIV, col. 957. — 4. *Cont. Græc. opposit.*, IV, VII ; *Patr. lat.*, t. CXXI, col. 333.

front avec le pouce, a sa main étendue sur la tête du confirmand. N'est-ce pas là ce qu'indique Innocent III quand il dit : *Per frontis chrismationem, manus impositio designatur* (1) ? Et l'on s'explique alors cette manière de parler des théologiens du moyen âge qui disaient indifféremment : L'onction se fait par l'imposition des mains, ou bien : l'imposition des mains se fait par l'onction (2).

3. *Matière prochaine.* — Quoi qu'il en soit de la solution à donner à la difficulté indiquée, disons que l'onction chrismale faite en forme de croix par

1. *Corp. jur. can., Decretales*, L. I, tit. xv, *De sacra unctione*, c. 1, *Cum venisset*, § 7. La profession de foi de Michel Paléologue porte : *Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos.* Denzinger, n. 388. — 2. Dans ces conditions, peut-on aller jusqu'à dire que la confirmation aurait passé par deux états successifs, caractérisés par une matière différente ? Le premier comprenant la seule imposition des mains ; le second conservant cette imposition des mains, mais augmenté de la *consignatio*. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 25-28, 402-406. Peut-on dire que l'usage de l'onction dû à une inspiration exclusivement biblique et chrétienne, ne date que du second siècle ? Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 296. Nous ne le pensons point parce que, d'une part, les documents historiques ne disent pas formellement qu'il y a eu succession dans l'emploi du rite; ils parlent d'abord d'imposition des mains, puis de *consignatio*, c'est vrai ; mais dans aucun cas le terme employé n'est exclusif et le silence n'est pas négation. D'autre part, ce serait oublier combien l'Eglise primitive, jalousement fidèle à la tradition apostolique, rejetait comme suspecte toute invocation doctrinale ou liturgique. Assurément, cette manière de voir offrirait, au regard de l'histoire, d'incontestables avantages, mais elle n'est pas sans présenter des inconvénients graves. Car s'il est admis que l'Eglise a pu substituer une matière à l'autre dans la confirmation, que devient alors la restriction expresse du concile de Trente : *salva illorum substantia ?* Sess., xxi, *De com.*, c. II.

l'évêque sur le front du confirmand est la matière prochaine du sacrement de confirmation. Ce n'est point là un article de foi, mais une vérité tenue pour « moralement certaine et absolument sûre, » au dire de saint Alphonse de Liguori (1). Comment se donne, en effet, ce sacrement d'après le *Pontifical ?*

Au début de la cérémonie, l'évêque étend la main sur les confirmands agenouillés, invoque sur eux le Saint-Esprit avec ses sept dons ; après quoi, il fait sur le front de chacun d'eux, avec le pouce de la main droite trempé dans le saint chrême, une onction en forme de croix, tout en récitant la formule appropriée, et il achève la cérémonie en donnant solennellement sa bénédiction. L'onction est ainsi encadrée de prières et de cérémonies qui la précèdent et la suivent. Un confirmand n'aurait-il pas assisté à l'imposition des mains du début, s'il reçoit l'onction chrismale, il est validement confirmé, parce que l'imposition précitée n'est pas requise pour la validité du sacrement (2). C'est sans doute pour cela que le *Catéchisme Romain* passe sous silence cette imposition des mains (3) ; c'est donc qu'elle ne constitue pas une partie essentielle du sacrement, mais une simple cérémonie. Par suite, l'onction renferme tous les éléments constitutifs du signe sensible sacramentel. N'est-on pas en droit d'y retrouver de quelque manière l'imposition des mains dont parlent les Actes ? Et n'est-ce pas ce qui a fait dire à Benoît XIV : *Sine admotione atque impositione manus inungi nequit illius frons qui confirmatur* (4) ?

Le *Pontifical* indique les modalités de cette onction.

1. *Theol. mor.*, L. VI, tr. II, c. 2, dub. 1, n. 164. — 2. Benoît XIV, *De syn. diœc.*, XIII, XIX, n. 17. — 3. *Cat. Rom.*, II, *De conf. sacr.*, n. 20. — 4. *De syn. diœc.*, XIII, XIX ; n. 16.

Elle doit être faite directement avec la main, sans instrument intermédiaire d'aucune sorte, sur le front du confirmand, et en forme de croix ; ce sont là trois conditions indispensables, essentielles, au jugement de la plupart des théologiens. Elle doit être faite avec la main ou avec le pouce, sans quoi la validité du sacrement serait douteuse, dit Benoît XIV (1), ou même nulle d'après Clericati (2) ; sur le front et en forme de croix, parce que, dit saint Thomas, le confirmé doit porter le signe de la croix comme le soldat porte le signe de son chef, et ce signe doit être apparent et visible. Or, de toutes les parties du corps, le front est la plus visible, car on ne le couvre presque jamais. C'est donc sur le front que l'on fait au confirmé l'onction du chrême, pour qu'il témoigne ouvertement de sa qualité de chrétien, comme l'ont fait les Apôtres qui, cachés d'abord dans le Cénacle, se sont montrés en public, après qu'ils eurent reçu le Saint-Esprit. La crainte et la honte étant les deux motifs qui empêchent de confesser librement le nom de Jésus-Christ, et qui se montrent principalement sur le front, c'est sur le front que doit se faire l'onction chrismale pour écarter la honte et la crainte (3).

4. *Matière éloignée.* — Le chrême qui sert à la confirmation, μύρον chez les Grecs, *chrisma* chez les Latins, est un mélange d'huile d'olive et de baume, consacré par l'évêque. L'huile signifie la pureté éclatante de la conscience, et le baume le parfum d'une bonne odeur (4). L'huile d'olive, et pas d'autre, constitue l'élément principal de ce mélange et ne devient le chrême que par le mélange du baume

1. *Loc. cit.* — 2. *De confir.*, decis., 56, n. 12. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXXII, a. 9. — 4. *Decretum pro Armenis*, Denzinger, n. 592.

et la bénédiction de l'évêque (1). Voici comment s'exprime le *Catéchisme Romain*.

**Origine et signification du mot chrême.** — « Cette matière a reçu le nom de chrême, terme emprunté aux Grecs et employé par les écrivains profanes pour désigner toutes sortes de parfums. Mais les auteurs ecclésiastiques ne l'appliquent qu'à cette composition d'huile et de baume qui se fait avec une bénédiction spéciale de l'évêque. Ainsi, le mélange de deux choses sensibles forment la matière de la confirmation ; et en même temps que la réunion de ces deux éléments distincts exprime très bien la grâce multiple que le Saint-Esprit communique au confirmé, elle fait voir aussi l'excellence de ce sacrement. »

*Le chrême est la matière de la confirmation.* « Que ce soit là la matière de la confirmation, l'Eglise et les conciles l'ont constamment enseigné. Nous en trouvons la tradition consignée dans les écrits de saint Denys (2), de beaucoup d'autres Pères d'une autorité très importante, et surtout dans le pape Fabien (3) qui nous assure que les Apôtres nous ont transmis la manière de composer le chrême, après l'avoir reçue de Notre Seigneur lui-même. »

*Convenance de cette matière.* — « Et certes nulle autre matière ne pouvait paraître plus propre que le chrême à représenter les effets produits par ce sacrement. L'huile, dont la nature est d'être onctueuse, de couler et de s'étendre, exprime très bien cette plénitude de grâce qui, par le Saint-Esprit, déborde et s'étend de Jésus notre chef sur nous, comme ce parfum qui coule sur la barbe d'Aaron et descend sur le bord de son vêtement (4). Car Dieu nous a oints d'une huile d'allégresse de préférence à d'autres (5), et nous avons tous reçu de sa plénitude. De son côté, le baume, avec son parfum très agréable, que signifie-t-il sinon que les fidèles, perfectionnés par le sacrement de

1. *Sum. theol.*, III, Q, LXXII, a. 2. — 2. Il s'agit du pseudo-Denys. — 3. Témoignage emprunté à une fausse Décrétale, mai qui a la valeur, tout au moins, d'un témoin du IX^e^ siècle. — 4. *Ps.*, CXXXII, 2. — 5. *Ps.*, XLIV, 8.

la confirmation, répandent autour d'eux le parfum de toutes les vertus, au point de pouvoir dire avec l'Apôtre « *Nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ* (1). » Il possède en outre cette propriété de ne rien laisser corrompre de ce qu'il enduit, ce qui peint admirablement bien l'efficacité de ce sacrement, puisqu'il est tout à fait certain que la grâce céleste, reçue dans la confirmation, nous préserve facilement de la contagion des vices. »

*Consécration du chrême.* — « Quant à la consécration du chrême, c'est l'évêque qui la fait avec de solennelles cérémonies d'après l'enseignement de Notre Seigneur à la dernière Cène, quand il recommandait à ses Apôtres la manière de confectionner le chrême, ainsi que le rapporte le pape Fabien (2), aussi illustre par sa sainteté que par la gloire de son martyre. D'ailleurs la raison suffit à montrer qu'il doit en être ainsi ; car, pour la plupart des autres sacrements, Jésus-Christ a choisi une autre matière qu'il avait sanctifiée lui-même. Il ne s'est pas seulement contenté de prendre l'eau pour en faire l'élément du baptême, en disant : « *Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (3), » mais il s'est fait baptiser lui-même pour lui communiquer ainsi la vertu sanctifiante. Ce qui fait dire à saint Chrysostome : « L'eau du baptême n'aurait pu effacer les péchés du croyant, si elle n'avait pas été sanctifiée au contact du Seigneur. » Donc, puisque Notre Seigneur n'a pas sanctifié, en s'en servant, cette matière de la confirmation, il faut bien qu'elle soit consacrée par de saintes et religieuses prières, ce qui ne peut appartenir qu'à l'évêque, ministre ordinaire de ce sacrement (4). »

II. Forme. — 1. *A l'origine.* — Quelle est la forme qui accompagnait la chrismation frontale ? Nous l'ignorons pour les origines chrétiennes.

1. II *Cor.*, II, 15. — 2. *Epist.*, II ; *Patr. gr.*, t. X, col. 189 ; c'est l'une des fausses Décrétales ; Hinschius, *Pseudo-Isid.*, p. 160 ; Jaffé, n. 93. — 3. *Joan.*, III, 5. — 4. *Cat. Rom.*, II. *De conf. sacr.*, n. 6-7.

Seeberg (1) et Staerk (2) ont essayé de la reconstituer au moyen de ce texte de saint Paul : « *Celui qui affermit avec nous dans le Christ, et qui nous a oints, c'est Dieu, lequel nous a aussi marqués d'un sceau et nous a donné, à titre d'arrhes, le Saint-Esprit dans nos cœurs* (3). » Nous l'ignorerions de même pour les quatre premiers siècles si la discipline du secret avait été rigoureusement pratiquée partout. C'est au nom de cette discipline qu'Innocent I se défendait, au commencement du v^e siècle, de transcrire la formule usitée (4) de son temps. Le pseudo-Denys alléguait de même la défense d'interpréter par écrit les « invocations perfectives des sacrements, » comme aussi de publier leur sens caché et la vertu que Dieu opère par elles, parce qu'elles étaient l'objet d'une tradition secrète (5). Il est possible, pourtant, de relever quelques-unes des formules employées et de constater combien elles variaient, non quant au sens général, mais dans leur teneur textuelle.

2. *En Orient.* — Les *Constitutions apostoliques* nous font connaître celle qui servait en Syrie pour la *consignatio*. Etait-elle fixée ? Non, semble-t-il, puisqu'il est dit que le ministre a toute liberté d'y ajouter (6). En Egypte, nous savons par Didyme que l'on donnait le sceau tout comme le baptême, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (7). D'après la *Constitution ecclésiastique égyptienne* (8), l'évêque pose

1. *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, p. 225 sq. — 2. *Der Taufritus in der griechisch-russischer Kirche, sein apostolischer Ursprung und seine Entwickelung*, Fribourg, 1903. p. 159. — 3. II *Cor.*, I, 21-22. — 4. *Epist.*, XXV, III ; *Patr. lat.*, t. XX, col. 255 ; Jaffé, n. 311 ; Denzinger, n. 60. — 5. *De eccl. hier.*, III, III ; *Patr. gr.*, t. III, col. 565. — 6. *Const. apost.*, VII, XLIV ; *Patr. gr.* t. I, col. 1045. — 7. *De Trinit.*, II, XV ; *Patr. gr.*, t. XXXIX, col. 720. — 8. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, p. 99.

la main sur la tête du baptisé, l'oint avec l'huile de « l'eucharistie » et dit : « Je t'oins avec l'huile sainte, au nom de Dieu le Père tout-puissant, de Jésus-Christ et du Saint-Esprit. » D'après le *Testamentum Domini Nostri Jesu-Christi* (1), l'évêque, une main sur la tête du néophyte, et, l'oignant de l'autre, dit : « *Ungendo ungo* (te) *in Deo omnipotenti, in Christo Jesu et in Spiritu Sancto, ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum.* »

Pour Jérusalem, saint Cyrille nous donne celle-ci (2) : Σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος ; c'est la formule, à un mot près, de l'un des canons ajoutés au concile de Constantinople de 381 (3), et consacrée définitivement comme la formule de l'Eglise grecque par le concile Quinisexte de 692 (4) : Σφραγὶς δωρέας Πνεύματος ἁγίου, formule qui n'a jamais été tenue pour suspecte ou pour invalide par l'Eglise latine.

3. *En Occident.* — Les *Canons d'Hippolyte*, si détaillés pourtant, passent sous silence la formule de la *consignatio*. Le pseudo-Ambroise nous offre celle-ci : *Deus omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto concessitque tibi peccata tua, ipse te ungat in vitam æternam* (5). Elle est déprécative comme dans ce fragment découvert par Mai ; *Ipse te tinet Spiritu Sancto* (6). Indicative ou déprécative, elle se développe dans la suite, comme on peut le constater, dans les *Ordines* et les sacramentaires (7), et se réduit à ces mots du sacramentaire

1. Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, Mayence, 1899, p. 131. — 2. *Cat.*, XVIII, 33 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1056. — 3. Hardouin, t. I, col. 813. — 4. Can. 95 ; Hardouin, t. III, col. 694. — 5. *De sacr.*, II, VII, 24 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 430. — — 6. Frag., VII ; *Patr. lat.*, t. XIII, col. 611. Voir d'autres formules encore dans Dom Martène, *De ant. Eccl. rit.* — 7. *Ipse* (Deus omnipotens) *te linit chrismate salutis, in Christo*

gélasien (1) : *Signum Christi in vitam æternam*, et à ceux-ci du sacramentaire grégorien (2) : *Consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus æternam.*

Avec les scolastiques, la forme indicative prédomine avec des variantes : « Je te confirme du signe de la croix et du chrême du salut (3). » « Je te consigne et te confirme par le Christ (4). » « Je te consigne du signe de la croix (5). » Voici celle de saint Thomas : « Je te marque du signe de la croix et je te confirme par le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » La forme d'un sacrement doit contenir tout ce qui le constitue tel. Or, le Saint-Esprit est donné par la confirmation pour fortifier le chrétien dans le combat spirituel. Et c'est bien là ce que renferme la formule indiquée. En disant : *Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit*, elle signale la cause qui confère la plénitude de la force spirituelle. En disant : *Je te confirme par le chrême du salut*, elle marque l'effet produit, cette force spirituelle elle-même. Et par ces mots : *Je te marque du signe de la croix*, elle indique le signe donné au combattant, qui n'est autre que celui par lequel notre Roi a triomphé (6).

Même formule dans le *Catéchisme Romain* (7), à la seule différence du verbe *signo* au lieu de *consigno*,

*Jesu Domino nostro, in vitam æternam. Amen.* Sacr. de Bergame, ms. du xe xie siècle, rite milanais. *Perungo te chrisma sanctitatis*, etc. *Miss. gothicum, Patr. lat.* t. LXXII, col. 275. *Ipse te liniat chrismate suo sancto in vitam æternam.* Sacr. de Bobbio ; ibid., col. 502. Le *Missale gallicanum vetus* porte, *ibid.*, col. 369 : *Ipse te lenit chrismate suo sancto ut habeas vitam æternam in sæcula sæculorum.*

1. *Patr. lat.*, t. LXXIV, col. 1112. — 2. *Patr. lat.*, t. LXXVIII, col. 90. — 3. Guillaume d'Auxerre. — 4. Guillaume d'Auvergne. — 5. Alexandre de Halès. — 6. *Sum. theol.*, III, Q. LXXII, a. 4. — 7. *Cat. Rom.*, II, *De conf. sacr.*, n. 9.

et mêmes explications. A défaut d'une preuve solide de raison, observe le *Catéchisme Romain*, l'autorité de l'Eglise, qui nous l'enseigne et la prescrit, suffit à établir que c'est bien là la formule vraie et complète. C'est, en effet, celle qu'Eugène IV avait insérée dans son Décret *pro Armenis* (1), et qui est la même dans l'Eglise latine.

## IV. Auteur et Ministre. Sujet

I. Auteur. — Une matière et une forme appropriées constituent ce que nous appelons le sacrement de la confirmation. Est-ce bien Notre Seigneur qui a fixé ces éléments essentiels ? A quelle date et comment ? Autant de questions précises qui n'ont pas été agitées par les Pères. Les données de l'Ecriture suffisent aux besoins de leur enseignement ou de leur polémique. Ils savent et ils disent que Notre Seigneur a promis d'envoyer le Saint-Esprit aux Apôtres et à ceux qui croiraient en lui, que cette promesse divine, miraculeusement accomplie au jour de la Pentecôte pour les Apôtres, a été réalisée ensuite par les Apôtres auprès des néophytes par l'imposition des mains. Ils ont conscience de produire les mêmes effets par l'emploi du même procédé apostolique. La question ne se pose pas de savoir si Jésus-Christ a institué ce sacrement, car elle ne fait pas doute à leurs yeux. Pratiqué comme il le fut dès la première heure, sans la moindre hésitation, et de la même manière, dans deux circonstances relatées au livre des Actes, ce sacrement n'a pu avoir pour auteur que Jésus-Christ lui-même ; les Apôtres, en le conférant comme ils l'ont fait, ont simplement exécuté un ordre : telles sont les

1. Denzinger, n. 592

conclusions qui ressortent de ce qu'ils ont dit. L'usage de l'onction, signalé bientôt à côté de l'imposition des mains, n'est pas à regarder comme une addition étrangère au plan divin. Tout ce que nous savons de l'horreur de la primitive Eglise contre toute innovation d'origine récente, et de sa fidélité scrupuleuse à ne s'en tenir qu'à la tradition, qui, selon la formule de Tertullien, remonte aux Apôtres, des Apôtres au Christ et du Christ à Dieu, autorise à le penser. Donc, de quelque manière qu'on l'explique, le rite sacramentel qui sert à donner le Saint-Esprit se rattache indubitablement à Notre Seigneur. Quant aux détails relatifs soit à l'imposition des mains et à la chrismation, soit aux formules qui devaient en déterminer le but et en préciser le sens, soit aux cérémonies divines qui encadrent ce rite, il faut bien admettre, semble-t-il, que Notre Seigneur ne les a pas spécifiés et fixés *ne varietur*, mais que c'est à ses Apôtres, et par ses Apôtres à son Eglise, qu'il a laissé le soin de les régler. Particulièrement, en présence de la multiplicité des formules que nous présente l'histoire et de la différence sensible qui distingue actuellement celle des Grecs de celle des Latins, c'est la conclusion qui s'impose raisonnablement. Du reste, en parlant de l'usage de la communion sous les deux espèces, le concile de Trente enseigne que, dans la dispensation des sacrements, l'Église a le pouvoir de changer tout ce qu'elle juge de plus utile à ceux qui les reçoivent et au respect dû aux sacrements eux-mêmes, à la condition bien entendu d'en sauvegarder la substance. Et n'est-ce pas le cas d'appliquer une telle doctrine à l'administration du sacrement de confirmation en particulier ? Disons donc que Notre Seigneur a institué ce sacrement comme tous les autres : c'est là un dogme de foi défini justement par le concile de

Trente. Et disons-le, parce que lui seul a pu attacher la communication efficace de sa grâce à un rite déterminé. Ajoutons néanmoins que la solution des difficultés soulevées par l'étude des documents historiques doit se trouver, en fin de compte, dans le pouvoir que revendique l'Eglise dans la dispensation des sacrements (1).

II. Ministre. — A qui revient le droit d'administrer la confirmation ? Quel en est le ministre ? La pratique de l'Eglise latine n'étant pas la même que celle de l'Eglise grecque, y a-t-il incompatibilité ou erreur ? Nullement. Toute la différence vient de ce que, dans l'une, c'est le prêtre qui confère habituellement ce sacrement, et, dans l'autre, l'évêque ; mais le prêtre ne le donne qu'à titre de ministre extraordinaire, tandis que l'évêque en est le ministre ordinaire.

Dans l'Eglise latine. — Que l'*évêque* soit le *ministre ordinaire* de la confirmation, c'est ce qu'a défini le concile de Trente (2), et cela laisse clairement entendre qu'il peut y avoir un ministre extraordinaire. Mais ce dernier ne peut être qu'un prêtre, et non un diacre ou un clerc, ni à plus forte raison un laïque. Aux théologiens de rechercher la nature et l'origine de ce pouvoir ordinaire. L'évêque confirme en vertu de son pouvoir d'ordre, en tant que successeur des Apôtres : c'est ce que montre, disait Innocent I (3), le livre des Actes et la coutume ecclésiastique. On en peut donner des raisons de convenance, tirées soit de la nature et des effets de ce sacrement, soit du rang et de la dignité de l'évêque.

1. Cf. Harent, *La part de l'Eglise dans la déterminatiion du rite sacramentel*, dans les *Etudes*, 1897, t. LXXIII, p. 315 sq. — 2. Sess., VII, *De conf.*, can. 3. — 3. *Epist* , XXV, *loc. cit.*

La confirmation, en effet, complète le baptême, lui donne son perfectionnement, élève le baptisé à l'état de maturité spirituelle, l'arme comme un soldat du Christ pour les combats de la foi. Qui donc peut l'administrer, si ce n'est le prêtre qui occupe le plus haut rang dans la hiérarchie, le chef spirituel du diocèse, l'évêque ? « Dans la construction d'un édifice, dit le *Catéchisme Romain*, les ouvriers, qui sont des ministres inférieurs, préparent et disposent le ciment, la chaux, le bois, tous les matériaux ; mais c'est à l'architecte d'achever et de couronner l'œuvre. De même, ce sacrement, qui est comme le couronnement de l'édifice spirituel, ne doit être administré que par le souverain prêtre (1). » Aussi est-il expressément recommandé aux pasteurs d'expliquer aux fidèles à qui a été plus spécialement confié dans l'Eglise le soin d'administrer ce sacrement (2). Et l'évêque lui-même, d'après le Pontifical, doit, avant de procéder à l'administration solennelle de la confirmation, rappeler à l'assistance que c'est l'évêque seul qui en est le ministre ordinaire.

Un simple *prêtre*, toutefois, peut confirmer, mais comme *ministre extraordinaire*. En tant que prêtre, disait Innocent I, il appartient à la hiérarchie, mais il n'en occupe pas le sommet, *pontificatus apicem*, il ne possède pas la plénitude du sacerdoce, il ne succède pas aux Apôtres comme les évêques. Si donc il confère ce sacrement, ce ne peut être qu'avec une permission expresse du pape qui, seul, en vertu de la plénitude de son pouvoir (3), peut l'y autoriser. En fait, de simples prêtres ont confirmé et confirment dans l'Eglise latine, mais à titre exceptionnel, par une dispense expresse du Saint-Siège, dans des

1. Cat. Rom., II, *De conf. sacr.*, n. 11. — 2. *Ibid.*, n. 10. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXXII, a. 11, ad 1.

cas déterminés, pour des motifs urgents et raisonnables, ainsi que l'a noté Eugène IV dans son Décret *pro Armenis* (1). Et lorsqu'une telle faculté est accordée, comme cela a lieu de nos jours en faveur des missionnaires, le prêtre doit toujours se servir du chrême bénit ou consacré par un évêque (2), car il lui est absolument interdit de le consacrer lui-même (3).

Dans l'Eglise grecque. — Au IIIe siècle, saint Firmilien, de Césarée, disait que le pouvoir d'imposer les mains pour donner le Saint-Esprit appartient de droit à l'évêque, tout comme celui de baptiser et d'ordonner (4) ; et à la fin du IVe, saint Chrysostome remarquait que c'est le privilège des principaux du clergé, des « coryphées, » c'est-à-dire des évêques (5). Mais de bonne heure, en Orient, surtout à partir de la multiplication des centres paroissiaux, l'usage s'introduisit que le prêtre qui baptisait donnait en même temps l'onction chrismale (6) ; et telle est encore aujourd'hui la pratique de l'Eglise orientale, que Rome a respectée (7) ; de telle sorte que ce qui n'est qu'une exception, chez les Latins, est le cas habituel chez les Grecs.

III. Sujet. — 1. *La confirmation des enfants*. Dans

1. Denzinger, n. 592. — 2. Cf. Benoît XIV, Const. *Eo quamvis tempore ; De syn. diœc.*, VII, VII, 6-7. — 3. L'évêque, dans l'Eglise latine, ne peut pas déléguer un prêtre ; c'est contre l'usage ; de temps immémorial, observe Benoît XIV, *De syn. diœc.*, VII, VIII, 7, cette délégation est réservée au Saint-Siège. — 4. *Epist.*, LXXV, 7 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 1167. — 5. *In Act.*, hom., XVIII, 3 ; *Patr. gr.*, t. LX, col. 144. — 6. Nous en avons deux mentions pour l'Egypte, dans l'Ambrosiastre, *In Eph.*, IV, 11 ; *Patr. lat.*, t. XVII, col. 388; *Quæst. Vet. et Novi Test.*, q. CI ; *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 2302. — 7. Cf. Assemani, *De sacram. confirmationis*. Rome, 1725; Benoît XIV, *De syn. diœc.*, VII, IX, 1 sq.

l'Eglise latine, où l'administration du sacrement de confirmation a toujours été réservée aux évêques, l'usage de présenter les enfants au baptême dès leur naissance dans les paroisses éloignées du siège épiscopal retarda la collation du sacrement de confirmation ; et, sauf en Espagne, on ne confirma plus les enfants que lorsqu'ils étaient parvenus à l'âge de raison, à moins qu'ils ne fussent en danger de mort ou qu'ils ne dussent être confirmés qu'à une date très éloignée. Devenu conscient de ses actes, l'enfant pouvait ainsi recevoir avec fruit ce sacrement qui ne se réitère pas. C'est la règle formulée par le *Catéchisme Romain :* « Il faut observer, dit-il, qu'après le baptême tous les fidèles peuvent recevoir la confirmation ; néanmoins il convient peu de la conférer aux enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison ; et si l'on ne croit pas devoir attendre jusqu'à leur douzième année, il est tout à fait à propos de différer jusqu'à la septième (1). » C'est là un point de discipline arrêté, depuis le concile de Trente, par la plupart des conciles provinciaux, et dont Benoît XIV a montré la sagesse et la légitimité (2).

C'est donc à partir de l'âge de sept ans, quand l'enfant jouit de la raison, qu'il peut recevoir la confirmation, sans qu'il soit nécessaire qu'il ait fait sa première communion ou qu'il soit au moment de la faire. Par là on suivrait l'ordre observé par l'Eglise primitive dans l'initiation chrétienne et on répondrait aux désirs exprimés par Léon XIII, qui a loué deux évêques français d'avoir repris cet antique usage (3).

1. *Cat. Rom.*, II, *De conf. sacr.*, n. 15. — 2. Const. *Eo quamvis tempore,* 4 mai 1745. — 3. Cf. Durand, *De la confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre,* dans les *Etudes,* 1891, t. LI, p. 421-452.

2. *Utilité de la confirmation.* — « Ce sacrement n'est pas d'une utilité telle qu'il ne soit pas possible de se sauver sans lui. Mais s'il n'est pas absolument nécessaire, personne cependant ne doit s'en priver : il faut plutôt craindre de mettre de la négligence dans une affaire aussi sainte et qui nous communique si abondamment les dons de Dieu. D'ailleurs, ce que Dieu a établi pour la sanctification de tous, tous doivent le rechercher avec le plus grand empressement... Cette conclusion se tire sans peine de la nature même de ce sacrement. Ceux-là, en effet, doivent être confirmés par le saint chrême qui ont besoin de grandir spirituellement et d'atteindre l'état de parfait chrétien. Or, il n'est personne à qui cela ne s'applique fort bien. La nature veut que tous ceux qui reçoivent le jour croissent et arrivent au développement parfait, quoiqu'elle n'atteigne pas toujours ce but comme elle le voudrait. De même l'Église catholique, notre mère commune, désire ardemment que la forme du chrétien se développe complètement dans ceux qu'elle a régénérés par le baptême. Et puisque le sacrement de l'onction mystique produit cet effet, il est dès lors manifeste qu'il est la propriété de tous (1). »

Ce sacrement n'étant pas indispensable au salut, n'étant nécessaire ni de nécessité de moyen, ni de nécessité de précepte, soit divin, soit ecclésiastique, le négliger ou refuser de le recevoir ne constitue pas de soi une faute grave ; il n'y aurait faute grave que si on agissait ainsi par mépris, si on occasionnait un scandale ou si l'on s'en privait dans des circonstances où l'on est exposé au péril prochain de perdre la foi. Il y a donc au moins imprudence et faute vénielle, alors que l'Eglise le recommande si vivement. Des circonstances peuvent se présenter où la réception de ce sacrement s'impose moralement. C'est le cas, notamment, de nos jours, en France, où la jeunesse, d'ordinaire si exposée à perdre la foi

1. *Cat. Rom.*, II, *De conf. sacr.*, n. 14.

à l'âge de l'inexpérience et des passions, a des assauts terribles à soutenir de la part de jeunes gens élevés loin de toute idée religieuse ou morale, et dont quelques-uns, déjà impies, ont la négation tranchante, le blasphème aisé, la moquerie cruelle.

3. *Dispositions pour la recevoir.* — « Les adultes qui veulent obtenir la grâce et les dons de ce sacrement doivent non seulement apporter à sa réception la foi et la piété, mais encore le repentir sincère de leurs péchés. Les pasteurs auront donc soin de les faire se confesser préalablement et les exhorteront à pratiquer les jeûnes et autres œuvres de piété, et à observer cette louable coutume de la primitive Église, qui ne donnait la confirmation qu'à des personnes à jeun (1). »

Cela revient à dire que la confirmation, étant un sacrement des vivants, requiert chez celui qui veut la recevoir l'état de grâce, sous peine d'illicéité ; elle requiert, en outre, sous peine d'invalidité, la réception préalable du baptême et, s'il s'agit d'un adulte, l'intention de la recevoir. Quant au jeûne, les prescriptions qui le rendaient obligatoire sont tombées peu à peu en désuétude. Souvent même ce sacrement est donné l'après-midi.

4. *Parrains.* — Une autre pratique, dont parle le *Catéchisme Romain*, tend à reparaître et a été réintroduite dans certains diocèses, c'est celle de donner un parrain au confirmand.

« Si ceux qui exercent la profession de gladiateur ont besoin de quelqu'un dont la science et les conseils leur apprennent à diriger une attaque et à porter des coups pour frapper l'adversaire sans se laisser atteindre eux-mêmes, à combien plus juste titre des guides et des maîtres sont-ils nécessaires aux fidèles qui, après s'être

1. *Cat. Rom.*, II, *De conf. sacr.*, n. 16.

couverts et munis du sacrement de confirmation comme des armes les plus solides, descendent dans cette arène spirituelle, où le salut éternel est en jeu. On fait donc bien d'appeler des parrains à l'administration de ce sacrement et d'établir pour eux cette même affinité spirituelle qui détruit la légitimité des alliances conjugales (1). »

Pour éviter les inconvénients possibles de cette affinité, on prend soin de donner un parrain aux garçons et une marraine aux jeunes filles.

## V. Effets

**I. Données patristiques.** — Des données patristiques relatives aux effets de la confirmation, il résulte que ce sacrement confère le Saint-Esprit d'une manière toute particulière, qu'il parfait la grâce baptismale, donne la force de confesser la foi et imprime dans l'âme un sceau ineffaçable. Les charismes étonnants de la primitive Eglise ne sont pas l'effet propre du sacrement; leur rôle s'explique par un dessein de la Providence dans un but de propagande chrétienne; leur disparition ne doit pas laisser croire qu'on ne reçoit plus le Saint-Esprit (2).

1. *Cat. Rom.*, II, *De conf. sacr.*, n. 12 ; cf. *Sum. theol.*, III, Q. LXXII, a. 10. — 2. C'est à une objection de ce genre qu'eut à répondre saint Augustin : On ne reçoit plus le Saint-Esprit, puisqu'on ne voit plus de charismes. — L'infusion du Saint-Esprit, répondit-il, ne se manifeste pas nécessairement et toujours par des charismes : ceux-ci ont eu jadis leur raison d'être, mais ils ne furent qu'un effet secondaire et transitoire, tandis que l'effet propre et permanent est d'assurer au confirmé la possession du Saint-Esprit, dont la présence invisible, mais réelle, fait du chrétien le temple de Dieu ; *De bapt cont. Donat.*, III, XVI, 21 ; *Patr. lat.*, t. XLIII, col. 148-149. Utiles au début pour frapper les regards, aider à la propagation de la foi naissante, et à l'extension de l'Eglise, ils n'ont plus lieu de se produire, du moment que la foi est connue et que l'Eglise est répandue partout. *Serm.*, CCLXVII, 3, 4 ; *Patr. lat.*, t. XXXVIII, col. 1230-1231.

Augmentation de la grâce, collation d'une grâce spéciale de force et caractère, tels sont les effets que notent et accentuent les écrivains qui font suite aux Pères ; c'est ce que les scolastiques approfondissent et précisent, surtout saint Thomas (1) ; c'est enfin ce que définit le concile de Trente (2).

**II. Grâce sanctifiante.** — « La confirmation a cela de commun avec les autres sacrements, dit le *Catéchisme Romain* (3), que si elle ne rencontre pas d'obstacles de la part de celui qui la reçoit, elle communique une grâce nouvelle; car les sacrements sont des signes sacrés et mystiques qui signifient et produisent la grâce. Par suite, la confirmation remet et pardonne les péchés, puisqu'on ne saurait supposer un instant l'alliance de la grâce avec le péché. »

Etant un sacrement des vivants, la confirmation augmente la grâce chez ceux qui la possèdent; mais il peut se faire que celui qui reçoit ce sacrement croie sincèrement avoir la vie surnaturelle sans la posséder en réalité ; dans ce cas se réalise ce que dit le *Catéchisme Romain*, la confirmation donne la grâce sanctifiante. Elle donne aux sujets bien disposés une grâce à part, la grâce sacramentelle qui lui est propre.

**III. Grâce sacramentelle.** — La grâce sacramentelle de la confirmation ajoute à la grâce des vertus et des dons un sceau divin spécial, destiné à conduire à la fin propre assignée au sacrement (4). Si donc, dit saint Thomas, on considère en général la grâce que confère la confirmation, il est vrai que ce sacrement ne donne pas une grâce différente (par

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXII. — 2. Sess. VII, *De sacr. in genere*, can. 6-9. — 3. *Cat. Rom.*, II, *De conf. sacr.*, n. 17. — 4. *Sum. theol.*, III, Q. LXII, a. 2.

essence) de celle du baptême, il augmente celle qui était déjà dans l'âme. Mais si on considère en elle le don spécial surajouté, on voit qu'elle n'est plus de la même espèce que la grâce baptismale (1). Quelle est-elle donc ?

*Grâce de croissance parfaite.* — Par le baptême, l'homme reçoit la vie surnaturelle avec tous ses éléments constitutifs. Baptisé, l'homme est un vrai chrétien, un chrétien complet, de même que l'enfant est déjà essentiellement un homme. Mais l'enfant croît, grandit et finit par atteindre le plein développement de sa taille et de ses forces ; il parvient à la maturité. De même le baptisé, avec cette différence que, par le seul fait qu'il est confirmé, il atteint tout d'un coup, quel que soit son âge, la plénitude de la vie surnaturelle. Qu'est-ce à dire ? car il y a la plénitude de la charité et la plénitude de la foi. Foi et charité, deux vertus théologales, ont chacune un sacrement qui les parfait : c'est la confirmation pour la foi, c'est l'eucharistie pour la charité. La confirmation fait les témoins de la foi, les confesseurs (2) ; l'eucharistie fait les héros de la charité (3). Baptême, confirmation et eucharistie forment ainsi un tout complet qui perfectionne l'homme considéré en lui-même (4) ; mais chacun de ces sacrements y contribue à sa manière. Par le baptême, l'homme reçoit toute l'essence de la vie spirituelle ; l'eucharistie augmente sa grâce et fortifie sa vie spirituelle, mais autrement que la confirmation. Celle-ci augmente et fortifie la grâce en donnant la force de résister aux attaques extérieures des ennemis de Jésus-Christ, tandis que l'eucharistie augmente la grâce

1. *Ibid.*, Q. LXXII, a. 7, ad 3. — 2. *Hebr.*, XI, 1-40. — 3. *I Cor.*, XIII. — 4. *Sum. theol.*, III, Q. LXV, a. 2, ad 2.

et fortifie la vie spirituelle en rendant l'homme parfait par l'union avec Dieu (1).

*Grâce de force*. Ce perfectionnement spécial qu'apporte la confirmation regarde proprement la foi. *Per baptismum enim spiritualiter renascimur; per confirmationem augemur in gratia et corroboramur in fide... Spiritus Sanctus datur ad robur*, dit Eugène IV, conformément à la doctrine de l'Ange de l'Ecole (2). *Post baptismum confirmamur ad pugnam, roboramur*, avait dit l'anonyme du v<sup>e</sup> siècle (3). C'est de deux manières que la confirmation fortifie la foi. A titre de remède d'abord, en guérissant le chrétien de sa faiblesse et de sa timidité natives ou de sa pusillanimité ; à titre de surcroît positif ensuite, en lui donnant le courage et la force nécessaires pour confesser publiquement sa foi. Grâce à la confirmation, le chrétien est élevé au-dessus de toute crainte humaine, de tout respect humain, et rendu capable d'affronter les railleries, les menaces, les persécutions pour donner à sa foi le témoignage public de sa parole, de ses actes, de sa vie et de sa mort : c'est là, proprement, l'effet de la confirmation.

Sans doute, par le baptême, l'homme est voué d'une façon générale au combat spirituel contre tous les ennemis de son salut ; mais par la confirmation, il est enrôlé dans la milice du Christ (4) pour le combat extérieur et public, qui consiste à défendre sa foi, à la confesser devant tous, avec une intrépidité et un courage inébranlable (5). Tous les baptisés ont à soutenir le combat spirituel contre les ennemis invisibles ; mais c'est l'office propre

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXIX, a. 1, ad 1. — 2. *Decr. pro Armenis*, Denzinger, n. 590, 592. — 3. *Max. bibl. Patr.*, Lyon, 1677, t. VI, p. 649. — 4. *Sum. theol.*, III, Q. LXXII, a. 10, ad 2. 5. *Ibid.*, a. 9, ad 3.

des confirmés, déjà parvenus spirituellement à l'âge viril, de combattre contre les ennemis ou les persécuteurs (1). Tous les sacrements sont à leur manière des professions de foi. Et si le baptisé reçoit le pouvoir spirituel de professer la foi par la réception des autres sacrements, le confirmé reçoit celui de la professer publiquement, et d'office (2). La confirmation enrôle donc dans la milice du Christ et arme pour les combats publics de la foi (3). Au confirmé d'agir en conséquence. « La crainte servile des hommes et de leurs violences ; le culte des intérêts temporels, préférés aux intérêts éternels ; l'abdication des droits au profit de décrets, de lois, de mesures tyranniques, tendant à désorganiser, à corrompre la famille chrétienne ; l'amour exagéré du repos, qui stérilise des talents et des connaissances utiles à la sainte cause de Dieu ; le silence timide ou complaisant, qui laisse hurler le blasphème, sans protestation ; les compromis passés avec l'erreur ; les mélanges indécents de la vie chrétienne et de la vie mondaine ; les démentis, publiquement donnés, à nos convictions religieuses, par une vie scandaleuse, où s'affiche le triomphe des passions, sont autant de trahisons et de lâchetés outrageantes pour l'Esprit-Saint que nous avons reçu dans la confirmation, déshonorantes pour l'athlète de la foi, le soldat de Jésus-Christ (4). »

« Ceux que le baptême a faits chrétiens, dit le *Catéchisme Romain*, demeurent faibles et mous comme des enfants nouveau-nés, mais ensuite le sacrement du chrême les rend plus forts contre les attaques de la chair, du monde et du démon (et en ceci il augmente la grâce baptismale), il les confirme entièrement dans la foi, afin qu'ils puis-

1. *Sum theol.*, III, *ibid.*, a. 5, ad 1. — 2. *Ibid.*, a. 5, ad 2. — 3. *Ibid.*, a. 7, ad 1. — 4. Monsabré, *Conf. de N.-D.*, conf. LVI, à la fin.

sent toujours confesser et glorifier le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ (et ceci est le propre du sacrement)... C'est ce qu'a magnifiquement signifié et exprimé l'Écriture par la métaphore du vêtement. Voici, en effet, ce que Notre Seigneur a dit à ses Apôtres : « *Et vous, restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus d'une force d'en haut* (1). »

« Si les pasteurs veulent montrer la divine efficacité de ce sacrement, — et certes rien n'est plus propre à toucher le cœur des fidèles, — il leur suffira d'expliquer ce qui arriva aux Apôtres. Ceux-ci, en effet, avant la passion et à l'heure même de la passion, étaient si faibles et si abattus qu'ils prirent la fuite dès que Notre Seigneur fut arrêté. Pierre lui-même, qui avait été désigné comme la pierre fondamentale de l'Eglise, et qui d'ailleurs avait montré tant d'assurance et toute la magnanimité d'un noble courage, s'est troublé à la voix d'une faible femme et soutint non pas une ou deux fois, mais trois fois qu'il n'était pas le disciple de Jésus-Christ. Tous enfin, après la résurrection se retirent dans une maison et s'y tiennent cachés par crainte des Juifs. Le jour de la Pentecôte, au contraire, il sont tellement remplis de la vertu du Saint-Esprit qu'ils se mettent à prêcher hardiment et librement l'Evangile qui leur avait été confié, non seulement dans le pays des Juifs, mais dans l'univers entier, et qu'ils n'estiment rien de plus heureux que d'être jugés dignes de souffrir, pour la cause de Jésus-Christ, les outrages, les chaînes, les supplices et la croix (2). »

IV. Le caractère. — Comme le baptême et l'ordre, la confirmation imprime dans l'âme une marque indélébile. C'est la σφραγίς des Grecs, le *sigillum* des Latins, le *caractère*, dont parle saint Augustin, surtout à l'occasion du baptême et de l'ordre, mais dont les principes s'appliquent tout aussi bien à la confirmation (3). La tradition patristique, bien éta-

1. *Luc.*, XXIV, 49. — 2. *Cat. Rom.*, *de conf. sacr.*, n. 19. — — 3. *Cont. epist. Parmen.*, II, XIII, 29 ; *Patr. lat.*, t. XLIII, col. 71 ; *De bapt. cont. Donat.*, III, XIII, 18 ; *ibid.*, col. 146.

blie sur ce point et maintenue jusqu'au XIIe siècle, ne rencontre pas la moindre opposition (1). Tous les théologiens sont d'accord sur l'existence de ce caractère, ils le sont beaucoup moins sur sa nature. En quoi consiste-t-il? Saint Thomas résume les controverses de son temps et expose sa doctrine qui est devenue celle de tous les théologiens à sa suite.

Le caractère, dit-il, est une puissance spirituelle ordonnée en vue de certains actes sacrés. Or, de même que le baptême est une régénération spirituelle qui fait naître à la vie chrétienne, de même la confirmation est une croissance spirituelle, qui conduit l'homme à l'âge parfait de cette vie spirituelle. En considérant l'analogie qu'offre la vie du corps, on voit de toute évidence que l'homme n'agit pas aussitôt après sa naissance comme il est capable de le faire lorsqu'il est arrivé à l'âge adulte. Par suite, la confirmation donne à l'homme la puissance spirituelle d'accomplir certains actes religieux en plus de ceux qu'il a reçu pouvoir de faire dans le baptême. Par le baptême, en effet, il reçoit la puissance de faire ce qui tient à son propre salut, en tant qu'il vit en lui-même ; mais, dans la confirmation, il reçoit la puissance nécessaire pour tout ce qui concerne le combat spirituel contre les ennemis de la foi. Nous en avons une preuve dans les Apôtres. Avant qu'ils eussent reçu la plénitude du Saint-Esprit, ils étaient renfermés dans le cénacle, persévérant dans la prière. Mais lorsqu'ils en furent sortis, ils ne craignirent plus de confesser publiquement leur foi, même en présence des ennemis de la religion chrétienne (2).

1. Cf. Turmel, *Hist. de la théol. positive depuis l'origine jusqu'au conc. de Trente*, Paris, 1904, p. 430-431. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXXII, a. 5.

Ainsi donc le caractère que donne la confirmation marque le confirmé comme un soldat du Christ et l'arme pour le combat extérieur et public contre les ennemis de la foi. Indélibile comme celui qui désignait jadis les défenseurs de l'empire dans les troupes romaines, il ne peut ni se perdre ni se réitérer. D'où vient cependant qu'en fait, dans la réconciliation de certains hérétiques, le rite intégral de la confirmation ait été réitéré ? C'est là, comme pour le baptême et l'ordre, un point d'histoire qui appartient à la discipline ecclésiastique, difficilement conciliable avec la doctrine de la non réitération de trois sacrements qui impriment le caractère, et dont la solution n'est pas aisée, à moins de tenir compte des tâtonnements inévitables et de l'absence de principes nettement formulés et fixés tant que la théologie sacramentaire n'a pas atteint son plein développement.

Il y a longtemps, en tout cas, que l'enseignement est arrêté sur ce point. Saint Thomas y a contribué plus que tout autre. Aussi, n'est-on pas étonné d'entendre Eugène IV dire : *Inter sacramenta tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est, spirituale quoddam signum a cœteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile* (1). C'est la doctrine définie par le concile de Trente (2).

V. **Cérémonies.** — *Onction sur le front.* — « Les personnes que l'on confirme reçoivent sur le front l'onction du saint chrême. Par ce sacrement, le Saint-Esprit pénètre dans l'âme des fidèles, il y augmente la force et le courage qui leur est nécessaire pour combattre vaillamment dans la lutte spirituelle et pour résister à l'acharnement de leurs ennemis. On déclare par cette onction que ni la crainte,

1. Denzinger, n. 590. — 2. Sess., VII, *De sacr., in genere*, can. 9.

ni la honte, ces sentiments qui se manifestent d'ordinaire surtout sur le front, ne les empêcheront jamais de confesser librement leur profession de chrétien. D'ailleurs, cette marque qui distingue un chrétien confirmé de ceux qui ne le sont pas, comme certains insignes distinguent un soldat du reste des citoyens, devait être imprimée sur la plus noble partie du corps. »

*Epoque où l'on confirme.* — « C'est aussi un usage très religieusement conservé dans l'Eglise, d'administrer la confirmation, de préférence pendant la fête de la Pentecôte. Ce fut surtout ce jour-là que la vertu du Saint-Esprit fortifia et confirma les Apôtres, et le souvenir de ce fait miraculeux fait très bien comprendre aux fidèles quels grands mystères se trouvent renfermés dans l'onction sacrée. »

*L'évêque frappe la joue du confirmé.* — « L'onction faite et la confirmation donnée, l'évêque frappe légèrement avec la main la joue du nouveau confirmé pour lui rappeler qu'il doit être prêt désormais, comme un athlète généreux, à souffrir avec un courage invincible toutes les contradictions pour le nom de Jésus-Christ. »

*L'évêque donne la paix.* — « Enfin, on lui donne la paix pour qu'il n'ignore pas qu'il vient de recevoir la plénitude de la grâce et cette paix qui surpasse toute intelligence (1). »

1. **Pouvoir ministériel dans la confirmation.** — « Il est certain que l'administration du sacrement de la confirmation est un acte qui appartient exclusivement au pouvoir de l'ordre, de sorte que, pour sa validité, le pouvoir de juridiction n'a ici, intrinsèquement, rien à faire. Or, ce pouvoir de l'ordre, nécessaire et suffisant pour que la confirmation soit validement administrée, est communiqué par Dieu seul et par la voie sacramentelle. Toutefois, ici, l'évêque et le prêtre ne le reçoivent point de la même manière. A l'évêque, Jésus-Christ donne par la consécration et avec le caractère épiscopal, le pouvoir de confirmer avec une absolue indépendance de l'autorité

1. *Cat. Rom.*, II, *De conf, sacr.*, n. 20.

ecclésiastique, par conséquent sans limites et d'une manière inamissible. — Le prêtre, par son ordination et avec son caractère, reçoit bien l'aptitude pleine et entière, l'aptitude intrinsèque à confirmer, mais avec cette restriction qu'il ne peut faire validement usage de cette aptitude ou de ce pouvoir que dans la complète dépendance du Chef suprême de l'Église. De même que l'évêque, le prêtre n'administre la confirmation qu'en vertu du pouvoir de son ordination, et même chez les prêtres, ce pouvoir dérive immédiatement de Jésus-Christ, et non du Pape. La délégation papale n'est qu'une condition nécessaire pour que le prêtre puisse efficacement user du pouvoir de confirmer. D'après l'institution divine, le Pape n'a qu'à permettre au prêtre de donner ce sacrement dans de certaines limites ; mais, ici, de cette permission ou de la licéité de l'acte, la validité de l'administration du sacrement dépend elle-même, essentiellement. Lors donc que le Pape confie à un simple prêtre l'administration de la confirmation, il ne modifie en rien l'institution divine par rapport au ministre du sacrement : il en fait plutôt l'application. Par conséquent, il ne dispense nullement d'une loi divine, il agit conformément à cette loi. » Ghir, *Les sacrements*, trad. franç., Paris, 1900, t, I, p. 414-415.

**2. Action du Saint-Esprit sur les Apôtres.** — « Si jamais cette propriété de l'Esprit de Dieu nous a été sensiblement révélée, c'est encore dans le glorieux mystère de ce jour (la Pentecôte), où nous voyons des hommes, j'entends les Apôtres, auparavant faibles, lâches, timides, embrasés tout à coup par la vertu de cet Esprit divin, d'un zèle fervent, d'un zèle — ne perdez pas, s'il vous plaît, ceci — qui les fait parler d'abord et se déclarer, d'un zèle qui les détermine à tout entreprendre, d'un zèle qui les rend capables de tout souffrir pour le nom de Jésus-Christ : trois dispositions que le Saint-Esprit opère en eux par sa présence et qui montrent bien qu'il est souverainement et par excellence l'esprit de force, ou pour mieux dire, la force même.

« A peine les Apôtres ont-ils reçu le Saint-Esprit qu'ils commencent à parler et à se déclarer : voilà le premier

effet de leur zèle. Mais pour qui se déclarent-ils, et pour qui parlent-ils ? Pour Jésus-Christ, dont ils se considèrent désormais comme les ambassadeurs, comme les hérauts, comme les témoins fidèles. Honteux de n'avoir osé jusque-là lui rendre le témoignage qu'ils lui devaient, confus de n'avoir pas eu le courage de prendre sa cause en main et de soutenir ses intérêts, indignés contre eux-mêmes de l'avoir déshonoré par une désertion et une fuite pleine de faiblesse, et résolus de réparer ce scandale par la ferveur de leur confession et aux dépens de leur vie, que font-ils ? Animés du nouvel esprit qui vient de descendre sur eux et de les fortifier, ils sortent du cénacle où ils s'étaient tous cachés ; ils paraissent dans les places publiques, ils entrent dans les synagogues, ils se produisent devant les tribunaux ; et là, au-dessus de tous les respects humains, ils protestent que cet homme crucifié et mis, par l'injustice de Pilate, au rang des criminels, est le Messie…

« Non seulement le Saint-Esprit fait parler les Apôtres en apôtres, mais par le plus grand miracle qui fut jamais, il leur fait entreprendre et exécuter des choses tellement au-dessus des forces humaines qu'on est obligé de s'écrier : *Digitus Dei est hic :* c'est le doigt de Dieu qui agit ici. Ecoutez-moi. Ce sont de pauvres pêcheurs, des hommes sans talent, sans crédit, sans nom, des hommes que l'on regarde comme le rebut du monde, mais qui, possédés de cet Esprit, se proposent de changer et de réformer le monde. Qu'ont-ils pour venir à bout d'un tel dessein ? quels trésors possèdent-ils ? par quels conseils agissent-ils ? de quelles armes usent-ils ? Point d'autres armes pour eux que la force de votre Esprit, ô mon Dieu, par qui ils triomphent de tout. Non, chrétiens, ce n'est pas par l'évidence des mystères qu'ils annoncent, puisque ce sont des mystères incompréhensibles ; ni par la douceur et le relâchement de la morale qu'ils prêchent, puisque c'est une morale qui combat tous les sens ; ni par les artifices ou les charmes d'une éloquence étudiée, puisqu'ils n'ont jamais fait d'autre étude que celle de leur profession…

« Ce n'est pas que les Apôtres n'aient eu bien des per-

sécutions, bien des contradictions à soutenir : mais par un dernier effet de la force du Saint-Esprit, ils sont à l'épreuve de tout, ils méprisent les tourments et la mort, ils se glorifient dans les fers, ils embrassent leurs croix : souffrir et mourir pour Jésus-Christ, ce sont leurs plus chère délices. » Bourdaloue, *Mystères*, *Sermon pour la Pentecôte*, IIIe partie.

**3. Action du Saint-Esprit sur le confirmé.** — « Croire qu'on a reçu l'Esprit de Dieu, et n'oser se déclarer pour Dieu, et se taire quand il faudrait parler, et demeurer oisif quand il faudrait agir, et craindre de s'exposer ou de se commettre quand il faudrait ce sacrifier ; croire qu'on a reçu l'Esprit de Dieu, et ne rien faire pour Dieu, et être languissant dans le service de Dieu, et n'avoir nul zèle pour les intérêts de Dieu ; croire qu'on a reçu l'Esprit de Dieu, et ne se résoudre jamais à rien endurer pour Dieu, et trouver pour Dieu tout difficile et tout impossible, et ne vouloir pour Dieu ni se mortifier, ni se vaincre, ni se contraindre, ce serait une erreur grossière. Non, chrétiens, ne nous aveuglons pas jusqu'à ce point... Faisons-nous donc, autant qu'il nous convient, une sainte pratique de tout ce que pratiquèrent les Apôtres. Si nous avons reçu le don de Dieu et le Saint-Esprit comme eux, commençons à parler comme eux, à agir comme eux ; et quand sa Providence l'ordonnera, soyons prêts à souffrir comme eux. En vrais disciples du Sauveur, pleins de son Esprit, confessons hautement son nom, ne rougissons point de son Evangile, rendons-lui dans le monde des témoignages dignes de notre foi ; expliquons-nous dans les occasions, n'ayons point, quand il est question de la cause de Dieu, de lâches complaisances pour les hommes ; ne donnons point cet avantage à l'impiété qu'elle nous rende timides et muets, mais confondons-la par une sainte, quoique modeste, liberté. On dira que nous sommes imprudents : on a bien tenu des Apôtres d'autres discours, et plus injurieux, sans que leur zèle en ait été refroidi. Ne nous contentons pas de parler, travaillons pour Dieu avec courage ; intéressons-nous dans tout ce qui regarde son culte, sa religion, sa

loi, son Eglise. Dans l'étendue de notre pouvoir, à proportion de nos talents, formons pour lui des desseins et des entreprises. Ne nous rebutons point des obstacles qu'il y aura à surmonter, l'Esprit de Dieu nous donnera des forces, et il nous fera sauver le monde. Nous aurons des contradictions à essuyer, il faudra livrer des combats, peut-être nous en coûtera-t-il des persécutions : eh bien ! nous nous ferons de tout cela, comme les Apôtres, une consolation et un mérite. A quoi connaîtra-t-on que nous avons reçu le Saint-Esprit, si ce n'est par notre constance à soutenir ces sortes d'épreuves ? » *Ibid.*

4. **Le septénaire sacré.** — « Le voilà ce septénaire sacré de lumière et de force que le prophète annonçait au monde et que l'Eglise demande pour ceux qu'elle veut faire passer de l'enfance à la virilité chrétienne. Toutes les vertus surnaturelles que nous avons reçues de Dieu, toutes les habitudes intellectuelles et morales que nous tenons de la nature, en sont saisies, pénétrées, et, pour me servir d'un mot sacramentel, confirmées. La raison spéculative voit mieux, la raison pratique se décide plus vite et va plus droit, les passions sont plus réglées et mieux contenues, la foi est plus éclairée, l'espérance plus ferme, la charité plus vive, la prudence plus sûre, la force plus confiante, la justice plus ample, la tempérance plus austère. Ce n'est point encore le complet épanouissement de la virilité chrétienne, auquel nous pouvons arriver par nos bonnes œuvres, mais c'est l'âge où elle commence. Cet âge est déterminé par un caractère ineffaçable, qui consigne en quelque sorte les dons de l'Esprit-Saint. Si ces dons ne sont pas tellement inhérents que nous ne puissions les perdre par nos prévarications, nous n'aurons cependant pas besoin de les demander de nouveau au Pontife qui nous les a donnés ; le caractère sacramentel les rappellera chaque fois que, par le repentir, nous déblaierons ce mystérieux canal qu'encombrent nos péchés. C'est par là que l'Esprit-Saint s'assure des retours en nos âmes inconstantes, par là qu'il donne aux effets de la confirmation une perpétuité que leur refuse notre fragilité. » Monsabré, *Conf. de N. D.*, conf. LXIV<sup></sup>e, I p.



# Leçon XXVIIᵉ

# L'Eucharistie

*L'Eucharistie, Sacrement.* — I. *Doctrine théologique.* — II. *Enseignement du Catéchisme Romain.*

Tout au commencement du christianisme et dès la Pentecôte, le baptême, qui sert d'introduction dans la communauté chrétienne et d'incorporation au corps mystique du Christ, est suivi de la collation du Saint-Esprit (1). Les nou-

1. BIBLIOGRAPHIE : Indépendamment des auteurs anciens et modernes qui ont traité de l'eucharistie, en particulier saint Thomas, Bellarmin, Suarez, De Lugo, Du Perron, Petau, etc., indépendamment aussi des ouvrages liturgiques de Lebrun, Bona, Renaudot, Assémani. Mabillon, Muratori, voir les théologies récentes de Sasse, Pesch. Tanquerey, etc. ; Doellinger, *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Iahrhunderten*, Mayence, 1826 ; Wiseman, *Lectures on the real presence*. édit. allem., Regensbourg, 1844 ; Bickell. *Messe und Pascha*, Mayence, 1871 ; Corblet, *Histoire dogmatique, lit. et archéol. du sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1886 ; Duchesne, *Origines du culte*, 2ᵉ édit., Paris, 1898 ; Ghir. *Les sacrements*, trad. franç., Paris, 1900, t. II ; Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1895 ; Watterich, prot., *Die Gegenwart des Hern im hl. Abendmahl*, Heidelberg, 1900 ; Hehn, *Die Einsetzung des hl. Abendmahls als Beweis fur die Gottheit Christi*, Wurtzbourg, 1900 ; Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über des Wesen des unblugtigen Opfers*, Freising, 1901-1902 ; Berning, *Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ürsprünglichen Form, nach den Berichten des Neuen Testaments kritisch untersucht*, Munster,

veaux disciples participent aussitôt à un acte collectif singulièrement caractéristique : la célébration de la cène ou repas sacré. Rudimentaire encore et quelque peu calquée sur les coutumes juives, la réunion chrétienne comprend des lectures, des chants, des instructions, des prières, comme dans les synagogues, mais dans un esprit nouveau et dans un but spécifiquement chrétien. Elle comprend surtout, et ceci est exclusivement propre au christianisme, un repas, qui est tout à la fois un souvenir vivant et une reproduction mystérieuse de celui où Notre Seigneur avait distribué à ses Apôtres le pain et le vin, en leur disant : « *Prenez et mangez : Ceci est mon corps ; ceci est mon sang ; faites ceci en mémoire de moi.* »

Il y a donc une liturgie eucharistique, proprement chrétienne, dont les éléments principaux sont la prière de l'action de grâces, la fraction du pain, et la distribution aux convives du pain et du vin sur lesquels on vient de prononcer les paroles du Sauveur. C'est déjà la *Messe* dans sa manifestation première, dans ses parties essentielles, mais dont le point central est ce que nous appelons la consécration du pain et du vin.

Aux yeux des premiers chrétiens, cet acte religieux n'était pas seulement la participation par la communion au pain et au vin, mais la réception réelle du corps et du sang de Jésus-Christ. Nul doute possible à ce sujet, tant sont explicites les Evangiles synoptiques, la première Epître de Saint-Paul aux Corinthiens, et comme nous le verrons dans la

1901 ; Farkland, *The early Eucharist*, Londres, 1902 ; Goetz, *Die Abandmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1904 ; Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie, nach den schriftlichen Quellen der vornizaenischen Zeit*, Vienne, 1905.

leçon suivante, les Pères de la fin du premier siècle et des siècles suivants. Le dogme de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, ou le réalisme eucharistique, répond, dans la foi des fidèles, aux données positives de l'Ecriture et de la liturgie.

Mais on ne se livre pas à une étude approfondie de ce mystère, on se contente d'affirmer et de croire, de recourir à cet aliment surnaturel, qu'on emporte parfois dans sa demeure pour se communier soi-même, le cas échéant. Les Pères Africains parleront bien de symbolisme, et tout autant les Pères d'Egypte, mais sans infirmer en rien la foi traditionnelle à la présence réelle ; leur langage mal compris ou mal interprété pourra donner lieu à de regrettables méprises, mais une étude plus attentive et plus objective de leur pensée montrera qu'ils ne sont point des dissidents dans le courant traditionnel.

On n'abordera que peu à peu les multiples et difficiles problèmes que soulève le sacrement de l'eucharistie ; on essaiera de les résoudre, non sans tâtonnements ni sans hésitations ; mais peu à peu la lumière se fera et ira sans cesse en progressant. Si le corps et le sang de Jésus-Christ sont présents dans l'eucharistie, s'agit-il du corps historique, de celui que Notre Seigneur reçut de la sainte Vierge, qui souffrit dans la passion et mourut sur la croix ? Le pain et le vin persistent-ils malgré cette présence ? ne disparaissent-ils pas, au contraire, et que deviennent-ils ? Ne se convertissent-ils pas au corps et au sang du Christ, et quelle est cette conversion ? N'en reste-t-il pas des apparences après la conversion, et que sont-elles ? comment subsistent-elles ? Et combien d'autres questions ! et combien d'autres problèmes encore ! Les Pères élaboreront la notion de conversion ; mais cette notion ne triomphera qu'après les discussions du IXe siècle et du XIe, et rece-

vra le nom précis de transsubstantiation que lui donnera, pour la première fois, un évêque du Mans, Hildebert de Lavardin († 1133). Après la période d'élaboration progressive et d'ardentes polémiques viendra, avec les scolastiques, celle de l'organisation systématique et de la théologie didactique, où toutes les faces du problème eucharistique seront examinées et étudiées à fond. Entre temps, quelques décisions conciliaires interviendront, qui fixeront et définiront certains points. Et lorsque le protestantisme éclatera, c'est le concile de Trente qui tranchera les points contestés.

Nous devons signaler les diverses étapes de cette évolution, mais nous ferons remarquer qu'entre le point de départ et le point d'arrivée, il y a progrès constant, normal, logique, pleinement conforme aux données scripturaires. Pour le moment, nous nous bornerons à prouver que l'eucharistie est un sacrement, en rappelant simplement les résultats de la pensée chrétienne à ce sujet comme l'acheminement naturel à l'enseignement du *Catéchisme Romain*.

## I. Doctrine théologique

C'est au Docteur angélique que nous demanderons la doctrine théologique sur l'eucharistie, car c'est de lui surtout que s'inspire le *Catéchisme Romain*.

I. L'eucharistie, sacrement. — 1. *L'eucharistie est un sacrement.* En vertu de l'analogie établie par Dieu entre la vie spirituelle et la vie surnaturelle, les phénomènes naturels de naissance, de croissance et d'alimentation ont des sacrements qui leur correspondent. La vie de l'âme qui demande, pour

exister, le baptême ou la régénération spirituelle, et, pour se développer, la confirmation ou la croissance spirituelle, a besoin du sacrement de l'eucharistie à titre d'aliment spirituel. Sans doute, la confirmation perfectionne l'homme, mais en lui-même ; il est un autre genre de perfection, qui provient de l'adjonction d'un principe intrinsèque conservateur, tel que la nourriture, et, ce genre de perfection, l'homme le doit à l'eucharistie, car elle est la réfection de l'âme (1).

A titre donc de sacrement, l'eucharistie doit être un signe sensible et efficace de la grâce : mais elle ne l'est pas comme les autres sacrements. Dans le baptême et la confirmation, par exemple, le sacrement n'existe qu'au moment précis où le ministre applique la forme à la matière et administre le rite à un sujet, sans que le moindre changement survienne dans l'eau baptismale ou l'huile du saint-chrême. Il en va tout autrement dans l'eucharistie, qui est un sacrement à part et d'une physionomie caractéristique. Ici, il y a transformation de matière : le pain et le vin cessent d'être ce qu'ils étaient, il n'en reste que les espèces ou apparences ; ils deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, non transitoirement, au seul moment de la consécration, mais d'une façon permanente dès que la consécration est faite, et tant que persistent les espèces sensibles.

Dans ces conditions, on s'est demandé en quoi consiste l'essence de ce sacrement. Les uns l'ont placée dans la consécration ; les autres, dans la communion ; ceux-ci, dans les espèces consacrées ; ceux-là, dans le corps et le sang du Christ ; les plus sages, dans les espèces et le corps du Sauveur réunis,

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXXVIII, a. 1.

c'est-à-dire dans les saintes espèces en tant qu'elles contiennent le corps et le sang de Jésus-Christ. Sans entrer dans une discussion approfondie, on peut dire que ni la consécration, ni la communion ne constituent le sacrement. La consécration sert à le produire : elle transforme le pain et le vin, matière éloignée, en matière prochaine, et ne produit pas immédiatement la grâce dans celui qui reçoit le sacrement. Cependant, en amenant la matière à signifier et à contenir le corps du Christ, elle entre dans l'essence du sacrement, comme forme, puisque son effet persiste. Quant à la communion, elle suppose déjà l'existence du sacrement, car l'aliment préexiste à sa manducation. Mais il y a d'étroits rapports entre la consécration, le sacrement et la communion. Car, du moment que les espèces sont consacrées, elles ont avec la consécration et les paroles qui la produisent la relation essentielle de l'effet à sa cause efficiente et formelle ; vis-à-vis du corps de Notre Seigneur, elles ont la relation essentielle du signe à la chose signifiée, du contenant au contenu ; et vis-à-vis de la communion, la relation essentielle de l'aliment à la manducation et à la nutrition, qui est sa fin. Seules, les espèces sensibles ne sont qu'un signe ; avec le corps et le sang qu'elles contiennent, elles sont un signe efficace.

2. *L'eucharistie est un seul sacrement.* — L'eucharistie comprend un double élément et subsiste sous une double espèce : y a-t-il pluralité de sacrements ? Non, car l'unité n'est pas l'attribut exclusif de l'indivisible ou du continu, mais encore de tout ce qui est parfait : on dit *une* maison, *un* homme. La perfection donne l'unité à un être lorsque toutes les choses exigées pour sa fin concourent à établir son intégrité. Or, la fin de l'eucharistie est l'alimentation de l'âme ; et de même que nourriture et breu-

vage concourent à l'alimentation du corps humain, de même la nourriture spirituelle et le breuvage spirituel composent l'intégrité de ce sacrement. Ce sacrement, quoique matériellement multiple, est *un* formellement dans sa perfection (1). Les deux espèces sont nécessaires pour que, même par son apparence extérieure, il représente sensiblement la nourriture parfaite et complète de l'âme. S'ensuit-il qu'elles le soient pour la production de la grâce sacramentelle ? Nullement, car, à ce point de vue, l'eucharistie est un sacrement parfait sous chacune de ses deux espèces (2). Ce qui constitue la nourriture de l'âme, c'est-à-dire le contenu intrinsèque, chair et sang de Jésus-Christ ou Jésus-Christ tout entier, se trouve entièrement aussi bien sous une seule espèce que sous les deux réunies. Et c'est de là qu'on déduira la pratique actuelle de la communion sous une seule espèce.

2. *Nécessité de l'eucharistie.* — Quoique la réception réelle de l'eucharistie ne soit pas nécessaire comme celle du baptême, il est cependant indispensable, pour être sauvé, d'en posséder la chose ou l'effet, qui est d'être uni au corps mystique de Jésus-Christ. Hors de l'Eglise, en effet, point de salut ; mais on peut appartenir à l'Eglise par le vœu, tout comme on peut être sauvé, avant le baptême, par le vœu du baptême. Ces deux sacrements diffèrent pourtant sous deux rapports. D'abord, le baptême est le *principe* de la vie spirituelle et la *porte* des sacrements ; l'eucharistie, au contraire, est en quelque manière la *consommation* de la vie spirituelle et la *fin* de tous les sacrements (3). Il est donc nécessaire de recevoir le baptême pour commencer à vivre

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXIII, a. 2. — 2. *Ibid.*, Q. LXXVIII, a. 6, ad 2. — 3. *Ibid.*, Q. LXV, a. 3.

spirituellement ; la réception de l'eucharistie est nécessaire seulement pour consommer cette vie, et non absolument pour la donner ; il suffit pour cela d'avoir ce sacrement par le vœu. D'autre part le baptême dispose l'homme relativement à l'eucharistie. Par là même qu'un enfant est baptisé, l'Eglise le prépare à ce sacrement ; et de même qu'il croit par la foi de l'Eglise, c'est par l'intention de l'Eglise qu'il désire l'eucharistie et en reçoit, par conséquent, la chose ou l'effet. Mais les enfants ne sont pas disposés au baptême par la réception d'un autre sacrement. Avant donc de le recevoir, ils ne l'ont aucunement par le vœu, ce dont les adultes seuls sont capables ; ils ne peuvent donc pas recevoir l'effet de ce sacrement sans ce sacrement lui-même. C'est pour cela que l'eucharistie n'est pas, comme le baptême, nécessaire pour le salut (1).

4. *Convenance de l'institution de l'eucharistie à la cène.* — Notre Seigneur a convenablement institué ce sacrement à la dernière cène. D'abord, à raison de ce que contient ce sacrement : il contient Jésus lui-même. Etant sur le point de quitter ses disciples en éloignant d'eux sa forme visible, il s'est donné réellement à eux sous l'espèce sacramentelle. — Ensuite, parce que jamais personne n'a pu être sauvé sans la foi à la passion de Jésus-Christ. Il fallait que toujours les hommes eussent quelque chose qui leur représentât cette passion. L'agneau pascal était le principal sacrement qui la rappelait dans l'Ancien Testament ; actuellement c'est l'eucharistie qui rappelle le souvenir de la passion accomplie. Il convenait dès lors qu'au moment où la passion allait avoir lieu, le Sauveur instituât le sacrement nouveau pour le substituer à l'ancien qu'il

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXIII, a. 3.

venait de célébrer. — Enfin, parce que la mémoire retient mieux les choses dites en dernier lieu, surtout par des amis qui s'éloignent ; et c'est pourquoi Notre Seigneur l'a institué à ce moment suprême où il allait quitter ses disciples (1).

II. Matière de l'eucharistie. — 1. *Le pain et le vin.* Il s'est produit, dans l'antiquité, plusieurs erreurs sur la matière de l'eucharistie. Celle des *artotyrites* (2), qui se servaient de pain et de fromage, sous prétexte que les premiers hommes offraient les fruits de la terre et de leurs troupeaux ; celle des *montanistes*, cataphrygiens ou pépuziens (3), qui mêlaient le sang d'un enfant à de la farine et en formaient le pain de leur eucharistie ; celle des *aquariens* (4), qui, par sobriété, n'offraient que de

1. *Sum. theol.*, III, a. 5. Distinguant, à la mode scolastique, dans l'eucharistie, le *sacrement seul*, c'est-à-dire les espèces, la *chose et le sacrement*, c'est-à-dire le vrai corps du Christ, et la *chose seule*, c'est-à-dire l'effet, saint Thomas dit que la principale figure du sacrement seul fut l'oblation du pain et du vin par Melchisédech, que la figure la plus expressive de son effet fut la manne, tous les sacrifices anciens, et surtout le sacrifice expiatoire, représentant d'avance la passion. Mais, ajoute-t-il, l'agneau pascal, à lui seul, figurait l'eucharistie sous ces trois rapports : d'abord, les espèces, car on le mangeait avec des pains azymes ; ensuite, le corps de Jésus-Christ, puisque le peuple Juif immolait l'agneau le quatorzième jour de la lune : il figurait ainsi la passion ou l'Agneau pascal véritable qu'est Notre Seigneur ; enfin, l'effet du sacrement, en ce sens que les enfants d'Israël furent protégés par le sang de l'agneau contre l'ange dévastateur et tirés de la servitude d'Egypte. — 2. Cf. notre article *Artotyrites*, dans le *Dict. de Théol.* t. I, col. 2035-2036. — 3. Disciples de Montan, habitant la Phrygie et croyant que la ville de Pépuze était appelée aux plus hautes destinées lors de la manifestation de la Jérusalem céleste. — 4. Cf. notre article *Aquariens*, dans le *Dict. de Théol.*, t. I, col. 1724-1725. Ebionites, encratites et manichéens rejetaient également l'usage du vin comme une créature du mauvais principe.

l'eau. Mais c'est le pain et le vin qui sont la matière de ce sacrement, conformément à l'Evangile. Et c'est là un choix parfaitement approprié à l'usage de ce sacrement, qui consiste dans la manducation ; au souvenir de la passion, où le sang fut séparé du corps ; à l'effet dans l'homme qu'il nourrit, et dans l'Eglise entière qu'il unifie (1).

2. *Le pain de froment.* Car la matière choisie pour chaque sacrement est celle que les hommes emploient le plus communément pour les usages analogues de la vie naturelle. Or, le pain de froment est celui que l'on consomme le plus communément, et qui donne le plus de force à l'homme. Sans ce pain le sacrement ne serait pas valide (2). Mais, pour la validité, il importe peu qu'il soit azyme ou fermenté; il n'y a qu'à s'en tenir à la coutume des Eglises. Toutefois l'usage du pain azyme convient mieux. Car c'est de pain azyme que s'est servi Notre Seigneur ; et ce pain convient mieux au corps de Jésus-Christ, conçu sans corruption, et à la sincérité exigée des fidèles qui communient (3).

3. *Le vin de la vigne.* « *Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne,* » a dit Notre Seigneur à la dernière Cène ; preuve qu'il s'est servi de ce vin pour l'institution de l'eucharistie. Du reste, dans le langage ordinaire, quand on parle de vin, c'est du vin de la vigne et non d'un autre liquide qu'on entend parler. Nul n'a plus de rapport avec l'effet de l'eucharistie, qui est la joie spirituelle, selon ces mots du Psalmiste : « *Le vin réjouit le cœur de l'homme* (4). »

1. *Sum. theol.* III, Q. LXXIV, a. 1. — 2. *Ibid.*, a. 3. — 3. *Ibid.*, a. 4. — 4. *Ibid.*, a. 5. Le *vinaigre* de vin n'est plus du vin ; le *verjus* n'est pas encore du vin ; le moût qu'on vient d'exprimer est interdit, à moins d'une urgente nécessité ; le vin obtenu avec des raisins secs préalablement trempés dans l'eau est toléré dans les pays qui n'ont pas d'autre moyen de se pro-

Mais il convient de mêler un peu d'eau au vin, en souvenir de l'eau et du sang qui coulèrent, sur la croix, du côté entr'ouvert de Jésus ; et comme le symbole de l'union du peuple chrétien avec le Christ, car l'eau, d'après les Pères, représente le peuple ; et comme figure de l'entrée du chrétien dans la vie éternelle, selon ces mots de l'auteur du *De sacramentis* (1) « : l'eau tombe dans le calice, et rejaillit pour la vie éternelle (2). » Toutefois le mélange de l'eau au vin n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement (3).

III. Forme de l'eucharistie. — 1. *Forme particulière appropriée à chaque matière.* Deux différences distinguent l'eucharistie des autres sacrements. La première, c'est qu'elle est accomplie par la *consécration* de la matière, tandis que les autres n'existent que dans l'*usage* de la matière consacrée. La seconde, c'est que, dans le baptême, la confirmation et les autres, la consécration constitue seulement une bénédiction d'où la matière consacrée reçoit instrumentalement une vertu spirituelle, qu'un instrument animé, le ministre, peut attacher à un instrument inanimé ; dans l'eucharistie, au contraire, la consécration implique le changement miraculeux, que Dieu seul peut opérer, de la substance du pain et du vin. Ici donc le ministre, en accomplissant le mystère, ne fait que prononcer les

curer du vin. Le vin de la messe doit être sans mélange d'éléments étrangers qui en modifieraient la nature.

1. *De Sacr.*, v, 1. — 2. *Sum, theol.*, III, Q. LXXIV, a. 6. — 3. *Ibid.*, a. 7. S. Cyprien, à propos du mélange de l'eau et du vin dans l'eucharistie, écrit : « Si quelqu'un de nos prédécesseurs n'a pas observé cela par ignorance ou par simplicité, on peut le pardonner. » Quant à lui, il montre la convenance de ce rite.

paroles. Et comme la forme doit avoir des rapports de convenance avec la chose, il s'ensuit que la forme de l'eucharistie diffère de deux manières de la forme des autres sacrements. La forme du baptême, par exemple, désigne l'*usage* de la matière, l'ablution ; mais celle de l'eucharistie signifie la *consécration* de la matière ou la transsubstantiation. Le ministre prononce la forme des autres sacrements en son nom, soit comme exerçant un acte, quand il dit : *Je te baptise, je te confirme* ; soit comme donnant un commandement, quand il dit : *Reçois le pouvoir*, etc. : soit comme adressant une prière à Dieu : *Que par cette onction*, etc. La forme de l'eucharistie, au contraire, se prononce au nom de Jésus-Christ, afin de faire comprendre que le ministre, dans l'accomplissement de cet adorable mystère, ne fait autre chose que répéter les paroles du Sauveur (1).

Les paroles : *Prenez et mangez*, désignent une chose qui n'est pas nécessaire au sacrement, l'usage de la matière consacrée ; elles n'appartiennent donc pas à la substance de la forme. Elles expriment cependant le but, l'accomplissement, la perfection du sacrement, autrement dit, elles le parachèvent (2).

2. *Forme pour le pain*. La forme : *Ceci est mon corps*, convient parfaitement à la consécration du pain, car elle signifie ce qui se fait dans ce sacrement, à savoir le changement du pain au corps de Jésus-Christ. Dans ce changement, on peut considérer trois choses : le changement même, le point de départ et le point d'arrivée. Quant au changement, il peut être considéré dans le *devenir* et le *devenu*, comme s'accomplissant ou comme accompli. C'est sous ce dernier aspect que la forme sacramentelle doit montrer le changement, c'est-à-

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVIII, a. 1. — 2. *Ibid.*, a. 1. ad 2.

dire comme réalisé: d'abord, parce que le changement eucharistique n'est pas successif, mais instantané ; ensuite, parce que les formes sacramentelles signifient l'effet ou le résultat du mystère. La forme eucharistique doit donc exprimer aussi le point ultime du changement, son dernier état. Alors le terme d'arrivée possède la nature propre de sa substance ; mais le terme du départ a disparu, lui, dans sa substance : il reste uniquement dans les accidents qui le rendent sensible. Le terme du départ s'exprime donc convenablement par le pronom démonstratif *hoc,* indiquant les accidents sensibles qui restent ; et le terme d'arrivée par le substantif, *corpus :* c'est le corps de Jésus-Christ tout entier, et non pas seulement sa chair. *Ceci est mon corps* est donc la formule la plus convenable du mystère eucharistique (1).

3. *Forme pour le vin.* La forme de la consécration du vin est celle-ci, dans le canon de la messe : « Ceci est le calice de mon sang, du nouveau et éternel Testament, mystère de foi, qui sera répandu pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés. » Pour les uns, dit saint Thomas, la forme sacramentelle ne comprendrait, dans sa substance, que ces mots : « *Ceci est le calice de mon sang.* » Ce sentiment ne paraît pas fondé (2) : car

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVIII, a. 2. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVIII, a. 3. Sur cet article de la Somme, les thomistes sont partagés, Pierre de la Palue, Capreolus, saint Antonin, Gonet et d'autres pensent que, d'après saint Thomas, la phrase entière du canon est nécessaire à la forme. Car, dans toutes les questions relatives aux formes sacramentelles, quand saint Thomas dit que telle ou telle parole appartient à la *substance* de la forme, il veut dire qu'elle appartient à son *essence* ; et c'est ce qu'il dit ici des paroles du canon. A cela Sylvius, Soto, Valentia, Cajetan, Billuart et d'autres répondent : La substance comprend plus de choses que

les paroles qui suivent déterminent le prédicat ou attribut, c'est-à-dire le sang adorable, et dès lors elles appartiennent à l'intégrité de la phrase. Aussi d'autres disent-ils avec plus de raison que toutes ces paroles, les dernières comme les premières, entrent dans la substance de la forme jusqu'à cette phrase : *Toutes les fois que vous ferez ceci*, etc., ce qui désigne l'usage du sacrement et par cela même n'appartient pas à la substance de la forme. *Ceci est le calice de mon sang* signifie le changement du vin au sang adorable ; les paroles qui suivent désignent la vertu du sang répandu dans la passion et qui agit dans l'eucharistie.

Cette vertu doit obtenir trois effets. D'abord, et principalement, elle doit nous donner droit à l'héritage éternel, conformément à ce texte : « *Nous avons, par le sang de Jésus, un libre accès dans le sanctuaire* (des saints) (1) : » de là ces mots : « *Du nouveau et éternel Testament.* » Elle doit ensuite nous mériter la justice de la grâce qui s'obtient par la foi, d'après l'Apôtre : « *C'est lui* (Jésus) *que Dieu a montré comme victime expiatoire par son sang au moyen de la foi, afin de manifester sa justice dans le temps*

l'essence. Saint Thomas ne place donc pas tel ou tel mot dans l'essence d'une forme sacramentelle par cela seul qu'il le fait entrer dans sa substance. L'essence de la forme consiste dans les mots : *Ceci est le calice de mon sang* ; et c'est ce que saint Thomas a laissé entendre dans l'article premier de cette même question ; dans la réponse à la quatrième objection, il dit qu'il y aurait sacrement et que le ministre consacrerait validement, s'il prononçait uniquement les paroles de la forme employées par Notre Seigneur ; ces paroles constituent donc l'essence de la forme. Ici, saint Thomas réfute ceux qui prétendent que la seconde partie de la phrase n'appartient en rien à la forme. Elle appartient à l'*intégrité*, dit-il, ce qui ne veut pas dire l'*essence*.

1. *Hebr.*, x, 19.

*présent, de manière à être reconnu juste et justifiant celui qui croit* (en Jésus-Christ) (1) : » de là ces mots : « *Mystère de la foi.* » Enfin, la vertu de ce sang précieux doit écarter les obstacles ou péchés qui s'opposent aux deux effets précédents : « *Le sang du Christ purifiera notre conscience des œuvres mortes* (2) : » d'où ces mots : « *Qui sera répandu pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés* (3). »

4. *Force des paroles consécratoires.* Aucune vertu créée, dit-on, ne réside ni dans la double forme de l'eucharistie pour opérer la transsubstantiation, ni dans la forme des autres sacrements pour accomplir le rite divin, ni dans les sacrements eux-mêmes pour produire leur effet. Mais cela répugne à l'en-

1. *Rom.*, III, 25-26. — 2. *Hebr.*, IX, 14. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVIII, a. 3. A l'ad 4, saint Thomas dit : Le mot *mystère*, renfermé dans les paroles sacramentelles, n'exclut pas la réalité, il signifie *secret* ; car le sang du Christ est là d'une manière cachée, et c'est ainsi que la passion même était figurée sous l'ancienne alliance. Innocent III, *De myst. missæ*, IV, 35, écrit : « Des hérétiques soutiennent que le sacrement de l'autel ne contient pas le corps et le sang de Jésus-Christ réellement et véritablement, mais uniquement en image et en figure, et ils cherchent dans la forme eucharistique une base pour étayer cette funeste doctrine. Si ces malheureux se laissent prendre ainsi dans les pièges de l'erreur, c'est qu'ils ne reçoivent pas avec respect les sacrements de Dieu, et qu'ils entendent mal les textes de l'Ecriture. Quoi ! de ce que l'auguste mystère renferme une figure, s'ensuit-il qu'il ne contient pas la vérité ? Il faudrait donc dire que la mort de Jésus-Christ n'est pas vérité, parce qu'elle est une figure ; que sa résurrection n'est pas non plus une vérité, parce qu'elle est une figure ; car saint Paul, *Rom.*, IV, 25, déclare nettement que la mort et la résurrection du Christ sont une figure, une image, une similitude. Le sacrement de l'autel est tout à la fois figure et vérité : vérité, parce qu'il contient substantiellement le corps de Jésus-Christ ; figure, parce qu'il signifie l'unité mystique de l'Eglise. »

seignement des Pères et déroge à la dignité des sacrements chrétiens. Et comme le sacrement de l'autel l'emporte en dignité sur les autres, sa forme renferme une vertu créée qui opère le changement eucharistique, vertu instrumentale, toutefois, comme celle des autres sacrements. Les paroles sacramentelles se prononcent en la personne de Jésus-Christ : elles ont donc par son ordre une vertu instrumentale, de même que ses autres paroles ou ses autres actions renferment une vertu salutaire. Et quand les Pères attribuent au Saint-Esprit le changement du pain au corps, ils n'excluent pas la vertu instrumentale des paroles employées (1).

5. *Vérité de ces paroles.* D'après les uns, dans la proposition : *ceci est mon corps*, le pronom *ceci* indique une idée, non un objet, parce que la phrase se prend matériellement puisque le prêtre la prononce d'une manière récitative. Cette opinion est insoutenable. Jésus employa la phrase, non matériellement, mais significativement. Et quand le prêtre la répète, elle s'entend de même, dans le sens intellectuel qu'elle exprime. Et qu'importe que le prêtre la prononce d'une manière récitative ? De même que Jésus-Christ, dans sa puissance infinie, donna par le contact de son corps sacré la vertu de régénérer les âmes, non seulement aux eaux qui le touchèrent, mais encore à toutes les eaux de la terre, présentes et futures ; ainsi, en proférant les paroles eucharistiques, il leur donna la vertu d'opérer la transsubstantiation, toutes les fois qu'elles seraient prononcées par un prêtre, comme s'il les prononçait lui-même, présent en personne.

D'autres prétendent que, dans la phrase sacramentelle, *ceci* indique un objet, non aux sens, mais

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVIII, a. 4.

à l'esprit. Mais si ce mot indiquait une chose signifiée, du moment que les paroles, dans les sacrements, produisent ce qu'elles expriment, la forme eucharistique produirait le corps du Christ, non en vérité, mais en figure ; et cela est hérétique.

D'autres encore soutiennent que *ceci* indique une chose aux sens, mais ne l'indique que lorsque la phrase est achevée. Erreur nouvelle, car alors la phrase voudrait dire : Mon corps est mon corps. Or, la forme eucharistique ne produit pas cet effet que le corps soit le corps, car cela était avant qu'elle ne fût prononcée ; elle n'a donc pas le sens qu'on lui prête.

Mais il faut dire que la forme eucharistique est aux autres paroles, qui ont seulement la vertu de signifier les choses sans les faire, ce que la conception de l'intellect pratique, qui fait les choses, est à la conception de l'intellect spéculatif, qui reçoit les idées des choses, car les mots sont les signes des pensées. Ainsi, comme la conception de l'intellect pratique fait la chose conçue, sans la présupposer, de même la parole eucharistique ne présuppose pas la chose signifiée, mais la fait ; tels sont les rapports du Verbe divin avec ce qu'il opère. Et ce que produit la parole sacramentelle, la transsubstantiation, s'accomplit, non pas successivement, mais instantanément. Il faut donc prendre le sens de la phrase au dernier instant où s'articulent les mots. Cependant le sujet de la proposition, *ceci*, n'explique pas le terme du changement eucharistique, établissant en ce sens que le corps est le corps, ni ce qui existait avant ce changement, le pain ; mais il signifie une chose qui se rapporte aux deux termes, ce qui est contenu en général sous les espèces ; car la proposition ne fait, ni que le corps soit le corps, ni que le pain soit le corps, mais elle fait que la chose con-

tenue sous les espèces, chose qui était du pain auparavant, soit le corps de Jésus-Christ. En conséquence, Notre Seigneur ne dit pas : « *Ce pain est mon corps*, » ni « *Mon corps est mon corps*, » mais d'une manière générale : « *Ceci est mon corps*, » désignant le sujet, non par un substantif, mais par un pronom, qui indique une substance en général, sans en déterminer la qualité ou la forme particulière (1).

Il ne faudrait pas croire que les deux formes eucharistiques s'attendent pour ainsi dire mutuellement dans l'action, de sorte que la première ne produirait son effet que lorsque la seconde est prononcée. Dans *Ceci est mon corps*, le verbe est au présent et suppose manifestement que la chose signifiée existe en même temps que la signification des paroles. La forme du pain n'attend donc pas la forme du vin pour agir, elle produit son effet dès qu'elle est formulée (2).

Décisions pontificales et conciliaires. — Avant et après saint Thomas, des décisions pontificales ou conciliaires ont fixé certains points relatifs à l'eucharistie sacrement. C'est ainsi, par exemple, et en suivant l'ordre chronologique, qu'on peut signaler la lettre de Léon IX à Michel Cérulaire, un décret d'Alexandre III et d'Honorius III, la définition du IV[e] concile de Latran, la profession de foi imposée par Innocent III aux vaudois, celle de Clément IV à Michel Paléologue, le décret du concile de Constance, les décrets *pro Armenis* et *pro Jacobitis* d'Eugène IV, enfin les chapitres et les canons du concile de Trente.

Que l'eucharistie soit un sacrement, on n'en sau-

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVIII, a. 5. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVIII, a. 6.

rait douter. Le IVe concile de Latran l'appelle le sacrement de l'autel (1) ; les vaudois doivent faire profession de croire aux sacrements de l'église, notamment à l'eucharistie, et à leur validité, quelle que soit l'indignité du ministre (2). Michel Paléologue, en 1274, compte l'eucharistie parmi les sept sacrements (3). On ne doit donc pas s'étonner des canons du concile de Trente, conformes aux décrets d'Eugène IV, et rangeant l'eucharistie au nombre des sacrements (4). Sa matière est du pain de froment, azyme ou fermenté, mais de préférence azyme (5), et du vin naturel auquel il faut joindre un peu d'eau (6), mais pas trop (7). Sa forme, Eugène IV la rapporte dans son *Décret pour les Jacobites*, tout au long : *Hoc est enim corpus meum ; Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (8).

A quoi bon insister ? C'est la doctrine si bien chantée par l'incomparable Docteur angélique dans l'office pour la fête du Saint-Sacrement, si fortement accentuée dans sa *Somme*. C'est celle que nous allons retrouver dans le *Catéchisme Romain* (9).

1. Denzinger, n. 357. — 2. *Ibid.*, n. 370. — 3. *Ibid.*, n. 388. — 4. Sess. VII, *De sacr. in gen.* can. 1 ; Sess. XIII, *De sacros. euch. sacr.* — 5. Denzinger, n. 289, 587, 606. — 6. *Ibid.*, n. 593 ; Conc. Trid., sess. XXII, c. 7 et can. 9. — 7. Denzinger, n. 374. — 8. Denzinger, n. 606. — 9. Un incident significatif, c'est celui qui eut lieu, entre Grecs et Latins, au XIVe et au XVe siècle, à propos de l'épiclèse. Les Grecs attribuaient la consécration, non aux paroles du Sauveur, mais à la prière qu'ils récitaient à la suite pour demander à Dieu d'envoyer son Esprit pour transformer les oblations. On leur objecta un texte de saint Chrysostome, que Cabasilas essaya d'expliquer. Cabasilas prétendit même que les Latins avaient dans leur canon une prière correspondante à l'épiclèse des Grecs. *De div. alt. sacrif.*, 29, 30 ; *Patr. gr.*, t.

# II. Enseignement du Catéchisme Romain

Après quelques considérations sur l'excellence du sacrement de l'eucharistie, le *Catéchisme Romain* raconte, d'après saint Paul, son institution (1). Il

cli. col. 49. Au concile de Florence, ce problème de la consécration fut de nouveau agité. Le dominicain Torquemada prouva par les témoignages traditionnels empruntés à Chrysostome, à Jean Damascène, à l'Aréopagite, à l'auteur du *De sacramentis*, à Augustin, que les paroles consécratoires sont celles du Christ. Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Hardouin, t. x, col. 404. L'empereur ne voulut pas que le *Décret d'union* résolût le problème des paroles de la consécration ; *ibid.*, col. 974 ; et de fait ce Décret passa sous silence la question des paroles de la consécration ; mais le Décret pour les Arméniens, Denzinger, n. 593, spécifie que les paroles du Sauveur sont la forme de l'eucharistie, et celui aux Jacobites reproduit la formule du canon romain.

1. D'après saint Mathieu : « *Pendant le repas, Jésus prit le pain, et ayant prononcé une bénédiction, il le rompit et le donna en disant :* « Prenez et mangez, ceci est mon corps » *Il prit ensuite la coupe, et, ayant rendu grâces, il la donna en disant :* Buvez-en tous, ceci est mon sang, (le sang) de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre en rémission des péchés. » *Matth.*, xxvi, 26-28. — D'après saint Marc : « *Pendant le repas, Jésus prit du pain, et après avoir prononcé une bénédiction, il le rompit et le leur donna en disant :* « Prenez, ceci est mon corps. » *Il prit ensuite la coupe, et, ayant rendu grâces, il la leur donna, et ils en burent tous. Et il leur dit :* « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre. » *Marc.*, xiv, 22-24. — D'après saint Luc : « *Prenant une coupe, il rendit grâces et dit :* « Prenez et partagez entre vous. » *Puis il prit du pain, et ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna, en disant :* « Ceci est mon corps, qui est donné pour vous : faites ceci en mémoire de moi. » *Il fit de même pour la coupe, après le souper, disant :* « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est versé pour vous. » *Luc.*, xxii, 17-20. — D'après saint Paul : « *Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et après avoir rendu*

rapelle quelques-uns des noms qu'on lui donne : celui d'*eucharistie*, qui signifie grâce par excellence ou action de grâces ; celui de *sacrifice*, qui lui convient parce qu'il représente et renouvelle d'une façon mystique le sacrifice sanglant de la croix ; celui de *communion*, car l'Apôtre a dit : « *Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une* communion *au sang du Christ ? Et le pain que nous rompons, n'est il pas une* communion *au corps du Christ* (1) ? » Celui de *viatique*, parce qu'il est la nourriture spirituelle qui nous soutient durant le pélerinage terrestre et qu'il nous ouvre le chemin de la gloire et de l'éternelle félicité. Celui de *cène*, parce que Notre Seigneur l'a institué dans le dernier repas qu'il prit avec ses Apôtres (2).

*grâces, le rompit et dit :* « (Prenez et mangez), ceci est mon corps, (qui sera livré) pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » *De même, après avoir soupé, il prit le calice et dit :* « Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang ; faites ceci, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi. » I *Cor.*, XI, 23-25.

1. I *Cor.*, X, 16. « Comme l'explique Jean Damascène, remarque le *Catéchisme Romain*, ce sacrement nous unit au Christ et nous fait participer à sa chair et à sa divinité ; il nous rapproche, nous unit et nous presse les uns contre les autres, comme pour faire de nous tous un seul corps. Aussi l'appelle-t-on le *sacrement de la paix et de la charité.* » — 2. *Cat. Rom.*, P. II *De euch. sacr.*, n. 1-6. La nomenclature des noms donnés à l'eucharistie est aussi riche que variée et nous présente ce sacrement sous divers aspects. Il est fait sur une *table*, la table du Seigneur, l'*autel* ; il est consacré par des paroles mystérieuses : on appelle cet acte la *bénédiction*, la *consécration*, la *sanctification*, les *redoutables mystères*, les *saints mystères ;* c'est un *banquet*, le banquet du Seigneur, le banquet céleste ; c'est une nourriture, le *pain du ciel*, le *pain des anges*, le *pain vivant et vivifiant*, le *pain mystique*, le *pain supersubstantiel* ; c'est le *vin qui fait germer les vierges ;* c'est la *chair de l'Agneau*, le *corps et le sang du Seigneur ;* c'est le sacrement par excellence, le *très saint sacrement*, le *sacrement très salutaire*. *Panis vivus et vitalis*, dit saint Thomas dans l'office du Saint Sacrement,

I. L'eucharistie est un sacrement. — Elle possède, en effet, tout ce qui constitue un sacrement, l'institution divine, les signes extérieurs et sensibles qui figurent et produisent la grâce.

« Mais les pasteurs devront faire observer avec soin qu'il y a dans ce mystère plusieurs choses que les auteurs ecclésiastiques appellent quelquefois sacrement. On entend d'ordinaire donner ce nom soit à la consécration, soit à la communion, et souvent même au corps et au sang du Seigneur contenus dans l'eucharistie. Saint Augustin dit que ce sacrement se compose de deux choses : de l'apparence visible des éléments, puis du corps et du sang invisibles de Notre Seigneur (1). C'est en entendant par là le corps et le sang du Sauveur, que nous affirmons qu'il faut adorer ce sacrement. Mais il est évident que tout cela ne s'appelle sacrement que d'une manière impropre. Dans son sens vrai et absolu, ce terme ne convient qu'aux seules espèces du pain et du vin (2). »

Le *Catéchisme Romain* signale ici la différence qui distingue l'eucharistie des autres sacrements : c'est la doctrine du Docteur angélique ; puis, il ajoute que, bien que deux éléments concourent à constituer son intégrité, *il n'y a pourtant qu'un sacrement*, d'après l'enseignement des conciles de Latran, de Florence et de Trente.

« D'ailleurs, la grâce de ce sacrement a pour but de faire de nous tous un seul corps mystique ; mais pour qu'il soit lui-même en harmonie avec l'effet qu'il produit, il faut aussi qu'il soit un... De même que la nourriture

*novum Pascha, Panis angelorum, cibus viatorum, vere panis filiorum*, dans le *Lauda Sion ; Corporis mysterium sanguinisque pretiosi*, dans le *Pange lingua ; Corpus dominicum, corporis ferculum, sanguinis poculum, panis angelicus*, dans le *Sacris solemniis*.

1. *De cat. rud.*, I, 16. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De euch. sacr.*, n. 7-8.

et la boisson, quoique différentes en tant que substances, visent une fin unique, qui est de réparer les forces du corps, de même il convenait que les deux espèces sacramentelles différentes signifiassent cet aliment spirituel, qui soutient et fortifie l'âme. C'est pourquoi le Sauveur a dit : « *Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage* (1). »

2. *Symbolisme des signes.* — « Ce qu'il faut expliquer avec soin, c'est la signification de ce sacrement de l'eucharistie, afin que les fidèles, en considérant les mystères sacrés avec les yeux du corps, nourrissent en même temps leur âme par la contemplation des réalités divines qu'ils représentent. Or, ce sacrement rappelle d'abord une chose passée : *la passion du Christ Notre Seigneur.* Jésus lui-même nous l'a appris : « *Faites ceci en mémoire de moi.* » Et l'Apôtre en témoigne : « *Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne* (2). » Ensuite, une chose présente et actuelle, c'est *la grâce* divine et céleste attribuée à ce sacrement pour l'alimentation et la conservation de l'âme. De même que, dans le baptême, nous sommes engendrés à une vie nouvelle et que, dans la confirmation, nous sommes fortifiés pour résister à Satan et confesser publiquement le nom de Jésus-Christ, de même dans l'eucharistie, nous sommes nourris et sustentés. — Enfin, une chose future, les *fruits* de la joie et de la gloire éternelle promis par Dieu dans la patrie céleste. Ces trois choses, parfaitement distinctes entre elles comme le passé, le présent et l'avenir, sont si bien signifiées par ce mystère sacré que le sacrement, quoique composé d'espèces différentes, concourt tout entier à exprimer chacune d'elles comme s'il ne devait en représenter qu'une seule (3). »

II. Matière de l'eucharistie. — 1. *Le pain.* — C'est uniquement le pain de froment, et non le

1. *Joan.*, VI, 55 ; *Cat. Rom.*, P. II, *De euch. sacr.*, n. 10. — 2. I *Cor.*, XI, 26. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De euch., sacr.*, n. 10.

pain d'orge; car, dans le langage ordinaire, qui dit pain entend parler de pain de froment. Or, le pain peut être fait avec ou sans levain. Mais comme matière du sacrement, le pain azyme convient mieux ; d'abord, parce que c'est de pain azyme que s'est servi Notre Seigneur pour instituer l'eucharistie (1) ; ensuite, parce que le pain sans levain est en parfaite harmonie avec la pureté et l'innocence de cœur que les fidèles doivent apporter à la réception de ce sacrement, car l'Apôtre a dit : « *Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle, comme aussi vous êtes des azymes ; car votre Pâques, le Christ, a été immolé. Célébrons donc la fête, non avec du vieux levain ni avec un levain de malice et de perversité, mais avec les azymes de la pureté et de la vérité* (2). » Du reste, dans l'Eglise latine, le pain azyme est prescrit sous peine de péché, bien que le sacrement soit valide avec du pain levé (3).

2. *Le vin.* — Notre Seigneur s'est servi de vin dans l'institution de l'eucharistie, car il a dit : « *Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père* (4). » Au vin l'Eglise veut qu'on mêle un peu d'eau, d'abord parce que, d'après les conciles et saint Cyprien, le Christ aurait pratiqué lui-même cet usage, ensuite parce que ce mélange rappelle le souvenir du sang et de l'eau qui cou-

1. A l'autorité de saint Jean, qu'on pourrait alléguer contre cette affirmation, le *Catéchisme Romain* répond : « La fête des azymes commençait dès le soir de la cinquième férie, temps où le Sauveur célébra la Pâques. Alors ce que les autres Evangélistes ont appelé le premier jour des azymes, saint Jean l'appelle la veille de Pâques, parce qu'il crut devoir noter surtout le jour naturel qui commence au lever du soleil. » — 2. I *Cor.*, v, 7. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De euch. sacr.*, n. 11-15. — 4. *Matth.*, xxv, 29.

lèrent du côté de Jésus-Christ sur la croix, et enfin parce que l'eau, au dire de l'Apocalypse, représente le peuple (1).

3. *Symbolisme du pain et du vin.* — « Ces deux emblèmes du pain et du vin sont très propres à exprimer les choses dont nous les regardons et proclamons (les symboles et les signes). — D'abord ils nous représentent le *Christ* comme la *véritable vie de l'homme.* Lui-même a dit : « *Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage* (2). » Donc, puisque ceux qui reçoivent purement et saintement ce sacrement, y reçoivent le corps du Christ Notre Seigneur comme l'aliment de la vie éternelle qu'il leur offre, c'est avec juste raison que ce sacrement se compose d'éléments qui servent à soutenir la vie présente. Par là les fidèles comprennent aisément que la communion du corps et du sang précieux du Christ est la nourriture de leur esprit et de leur cœur. — Ensuite ils ne contribuent pas peu à nous faire admettre la *présence réelle* du corps et du sang du Seigneur dans l'eucharistie. Tous les jours, en effet, nous voyons le pain et le vin se changer, par les seules forces de la nature, en notre chair et en notre sang. Cette analogie peut dès lors nous amener plus aisément à croire que la substance du pain et du vin est changée, par une bénédiction céleste, au vrai corps et au vrai sang du Christ. — Cet admirable changement des éléments sert encore à peindre *ce qui se passe dans l'âme.* Certes, à l'extérieur, aucun changement n'apparaît dans le pain et le vin, cependant leur substance est vraiment convertie au corps et au sang du Christ ; de même en nous rien ne paraît changé, et cependant nous nous trouvons intérieurement renouvelés à la

1. Le mélange d'un peu d'eau au vin est prescrit sous peine de péché ; mais l'absence de l'eau ne rendrait pas nul le sacrement. « Au jugement des auteurs ecclésiastiques, observe le *Catéchisme Romain, loc. cit.*, n. 15, cette eau se change en vin. » Et il rappelle que le pape Honorius a blamé comme contraire à la règle ecclésiastique l'usage de mettre plus d'eau que de vin. — 2. *Joan.*, VI, 55.

vie en recevant la vie véritable dans le sacrement de l'eucharistie. — Ajoutez à cela que l'église avec ses membres nombreux ne forme qu'un seul corps ; or, rien ne pouvait mieux mettre en lumière cette *union* que les éléments du pain et du vin. Le pain est fait d'une multitude de grains et le vin de plusieurs grappes ; ils nous rappellent donc très bien que, si nombreux que nous soyons, ce mystère divin nous unit par le lien le plus étroit et fait de nous tous comme un seul corps (1). »

III. Forme de l'Eucharistie. — *Ceci est mon corps* est la forme de la consécration du pain ; c'est celle dont s'est servi Notre Seigneur et qui de tout temps a été fidèlement observée dans l'Eglise. En ajoutant : « *Faites ceci en mémoire de moi,* » Jésus-Christ donne un ordre qui se rapporte non seulement à ce qu'il avait fait lui-même, mais encore à ce qu'il avait dit, et notamment à ces paroles qui furent prononcées autant pour opérer ce qu'elles signifiaient que pour servir de signes (2). — La forme de la consécration du vin est celle-ci : *Ceci est le calice de mon sang, de la nouvelle et éternelle alliance, mystère de foi, qui sera versé pour vous et pour plusieurs, pour la rémission des péchés.* »

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De euch. sacr.*, n. 19. — 2. « L'Evangéliste dit : *Prenez et mangez* ; mais évidemment ces mots n'expriment pas la consécration de la matière ; ils n'en indiquent que l'usage. Ainsi, quoique le prêtre soit tenu de les prononcer, ne sont-ils pas nécessaires à l'existence du sacrement, pas plus que la conjonction *enim* que l'on prononce dans la consécration du corps et du sang. Autrement, s'il n'y avait personne pour recevoir ce sacrement, on ne pourrait même pas le consacrer. Et cependant il n'est pas permis de douter que le prêtre, qui a prononcé les paroles du Seigneur, selon l'usage et les règles de la sainte Eglise, sur un pain propre à devenir la matière de l'eucharistie, ne consacre réellement, lors même que le sacrement ne serait administré à personne. » *Cat. Rom.*, P. II, *De euch. sacr.*, n. 20.

« Paroles, dit le *Catéchisme Romain*, dont la plupart sont tirées de la sainte Ecriture, et dont l'Eglise tient les autres de la tradition apostolique. Ainsi ces mots : *Hic est calix*, se lisent dans saint Luc et dans l'Apôtre. Les suivants : *sanguinis mei* ou *sanguis meus novi Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*, se trouvent, partie en saint Luc, partie en saint Matthieu. Quant à ceux-ci : *æterni* et *mysterium fidei*, ils nous ont été transmis par la sainte tradition, interprète et gardienne de la vérité catholique...

« Il est certain que les paroles qui expriment la conversion de la substance du vin au sang du Seigneur, contiennent la forme du sacrement. Or, les paroles citées indiquent clairement cette conversion ; dès lors toute autre forme ne saurait être admise.

« Elles expriment en outre certains avantages admirables qui découlent du sang du Seigneur, répandu dans la passion, et qui appartiennent tout spécialement à ce sacrement. L'un, c'est l'accès à l'héritage éternel, qui devient notre partage en vertu de la nouvelle et éternelle alliance; l'autre, c'est l'accès à la justice par le mystère de la foi ; car Dieu a montré Jésus « *comme victime propitiatoire par son sang au moyen de la foi, afin de montrer sa justice, de manière à être reconnu juste et justifiant celui qui croit* (en Jésus-Christ) ; » un troisième, c'est la rémission des péchés.

« Mais puisque ces paroles de la consécration sont pleines de mystères, et qu'elles sont parfaitement appropriées, il faut les examiner et les peser avec plus de soin. Les mots : « *Ceci est le calice de mon sang*, » doivent s'entendre ainsi : Ceci est mon sang, contenu dans le calice. C'est avec beaucoup de sagesse et de raison qu'en consacrant ce sang pour être le breuvage des fidèles, on fait mention du calice. Par lui-même, le sang ne semblerait pas exprimer assez nettement qu'il doit être bu, s'il ne nous était présenté dans une coupe. On ajoute ensuite : *de la nouvelle alliance*, pour nous faire comprendre que si le sang du Christ Notre Seigneur se donnait en figure dans l'alliance ancienne, car nous lisons dans l'Epître aux

Hébreux : « *Même la première alliance n'a pas été inaugurée sans effusion de sang* (1), » il est vraiment et réellement donné aux hommes, ce qui est uniquement propre à l'alliance nouvelle. Aussi l'Apôtre a-t-il dit : « Jésus *est le médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant eu lieu pour le pardon des transgressions commises sous la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel qui leur a été promis* (2). » Quant au mot : *éternel*, il se rapporte précisément à cet héritage éternel qui nous est échu par le droit que nous confère la mort du Christ notre testateur éternel. Les mots : *mystère de foi*, n'excluent pas la réalité de la chose ; ils indiquent seulement que nous devons croire fermement ce qui pour nous demeure entièrement voilé et tout à fait au-dessus de la portée de nos yeux. Le sens qu'on leur donne ici est tout différent de celui qu'ils ont quand on les applique au baptême. Comme c'est par la foi que nous voyons le sang du Christ sous l'espèce du vin, nous l'appelons pour cela mystère de foi. Le baptême, au contraire, s'appelle chez nous le sacrement de la foi ou, selon les Grecs, le mystère de la foi, parce qu'il embrasse la profession de foi chrétienne tout entière. Mais il est une autre raison de donner au sang du Sauveur le nom du mystère de foi. L'un des articles de la foi que l'esprit de l'homme éprouve le plus de peine et de difficulté à admettre, c'est celui qui enseigne que Notre Seigneur Jésus-Christ, véritable fils de Dieu, vrai Dieu lui-même et vrai homme tout ensemble, a souffert la mort pour nous. Or, cette mort est précisément représentée par le sacrement de son sang. C'est ce qui a fait sagement rappeler ici plutôt que dans la consécration du pain la passion du Sauveur par ces mots : *Qui sera répandu pour la rémission des péchés*. Le sang consacré séparément est bien plus propre et il a beaucoup plus de force pour mettre sous les yeux de tous la passion du Sauveur, sa mort et le genre de sa passion. Les mots : *Pour vous et pour plusieurs*, sont empruntés les uns à saint Matthieu, les autres à saint Luc. Inspirée par l'Esprit de Dieu, la sainte Église les a

1. *Hebr.*, IX, 18. — 2. *Hebr.*, IX, 15.

réunis ; ils servent à exprimer les fruits et les avantages de la passion. A ne considérer que la vertu du sang, nous sommes obligés d'avouer qu'il a été répandu pour le salut de tous ; mais si nous examinons les fruits que les hommes en retirent, nous remarquerons aisément qu'ils ne sont point le partage de tous, mais seulement de plusieurs. Lorsque Jésus a dit : *Pour vous*, il comprenait par là, à l'exception de Judas, ceux qui étaient présents et auxquels il parlait, ou bien les élus du peuple juif, tels que les disciples. En ajoutant : *Pour plusieurs*, il voulait désigner tout le reste des élus, soit parmi les Juifs, soit parmi les Gentils. Et c'est avec raison qu'il ne fut pas dit : Pour tous, puisqu'il ne s'agissait alors que des fruits de la passion qui procure le salut aux élus seulement. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de l'Apôtre : « *Le Christ s'est offert une seule fois pour ôter les péchés de la multitude* (1) ; » et ce que dit Notre Seigneur dans saint Jean : « *C'est pour eux que je prie. Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés, parce qu'ils sont à vous* (2). »

« Les paroles de la consécration révèlent encore beaucoup d'autres mystères. Mais les pasteurs, zélés et fidèles à méditer souvent les paroles de Dieu, les découvriront aisément d'eux-mêmes avec le secours de Dieu (3). »

1. **L'eucharistie sacrement.** — « Entre tous les dons que la divine Providence a mis à la portée de l'homme pour conserver sa vie corporelle, il y en a deux qui servent comme de base à son alimentation : le pain, qui renouvelle son sang ; le vin qui réjouit son cœur. Jésus-Christ en a fait la matière du sacrement auguste dans lequel il voulait donner à l'humanité régénérée le suprême témoignage de sa puissance, de sa sagesse et de son amour. Il eût pu traiter ces éléments vulgaires comme il traite, dans le baptême, l'eau qui nous engendre, dans la confirmation, l'huile qui nous fortifie, c'est-à-dire leur communiquer, sans changer leur nature, une vertu tran-

1. *Hebr.*, IX, 28. — 2. *Joan.*, XVII, 9. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De euch. sacr.*, n. 21-23.

sitoire en rapport avec l'effet qu'il se proposait de produire dans nos âmes. Mais, à ce compte, l'eucharistie, semblable aux autres sacrements, n'eût point été le chef-d'œuvre qu'il voulait nous faire admirer et aimer.

« Ecoutez donc, je vous prie, ces singulières paroles : « *Hoc est corpus meum* : ceci est mon corps ; *Hic est calix sanguinis mei* : ceci est le calice de mon sang. » C'est la forme du sacrement. Le même prêtre qui vous a baptisés, le même Pontife qui vous a confirmés, la prononcent ; mais elle n'exprime plus l'action personnelle et instrumentale de leur ministère. « La matière, instrument inanimé, dit saint Thomas, ne reçoit plus ici son énergie spirituelle de l'instrument animé qui la consacre. Le prêtre n'est que le porte-voix de Jésus-Christ, dont la puissance divine doit opérer directement dans ce mystère, tant est merveilleux l'effet qu'il s'agit de produire. »

« Mais de quoi s'agit-il donc ? Il s'agit, Messieurs, de mettre, là où vous voyez du pain et du vin, le corps et le sang de Jésus-Christ. Et de fait, ils y sont, par la force même des paroles que le prêtre prononce. Ils y sont vraiment... réellement... substantiellement... Oui, ce qui réside, ce qui devient présent, par la force des paroles sacramentelles, là où nous voyons du pain et du vin, c'est, comme nous le chantons dans nos antiennes, le vrai corps qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert et a été immolé sur la croix pour le salut de l'humanité...

« Le corps et le sang sont comme séparés par les paroles consécratoires. Ne vous imaginez pas cependant que l'eucharistie soit le sépulcre d'un corps mort et le vase funéraire où l'on a recueilli son sang. C'est le Christ vivant, glorieux et immortel qui se fait présent dans ce sacrement. Son corps et son sang ne se quittent plus. Là, où il met l'un, l'autre vient du même coup. Et non seulement le sang suit le corps, mais l'âme et la divinité du Sauveur sont présentes en même temps en vertu de cette réelle et inévitable concomitance qui fait que le corps vivant emporte avec lui toute sa personne aux lieux où il réside. » Monsabré, *Conf. de N.-D.*, Conf. LXVII^e.

2. Le mystère eucharistique. — « Incompréhensi-

bles choses, nuit profonde, ombres funestes, où s'égarent, se troublent et s'affolent toutes mes conceptions ! — Je comprends cet affolement, Messieurs. Il provient de notre obstination à ne pas sortir de la nature et à prendre nos conceptions pour l'exacte et suprême mesure du possible et de l'impossible. Si nous étions bien convaincus et de l'entière dépendance des créatures vis-à-vis de Dieu, et de l'infinité de sa puissance, nous comprendrions que ce n'est pas avec les lois de la nature qu'il faut contrôler les miracles eucharistiques. « L'acte sacramentel qui convertit les substances, dit saint Thomas, n'est pas contenu dans la série des mouvements généraux et réguliers auxquels sont soumises les créatures. » On en peut dire autant de ses mystérieuses dépendances. Mais dès que nous admettons que Dieu peut le faire d'autorité, les miracles eucharistiques s'illuminent et éclairent des problèmes dont la raison poursuit en vain la solution. Nous sommes mieux renseignés par la foi que par la philosophie et par la science sur l'essence des corps, nous voyons mieux dans les arcanes où se cache la substance, nos conceptions se dégagent de l'élément grossier qui les embarrasse et planent dans les régions d'un spiritualisme transcendant. Est-ce à dire, Messieurs, que nous comprenons le mystère eucharistique ? — Nullement. Il demeure le secret du Roi des rois qu'il est bon de voiler, dit l'Ecriture. Mais il se découvre assez pour que nous mettions la raison au défi de prouver son absurdité. Elle a beau s'agiter, les éléments essentiels de cette preuve lui font défaut. Ne pouvant partir d'une connaissance adéquate de l'essence des corps et de la puissance divine, elle ne peut aboutir qu'à des conclusions sans valeur ; et, en fin de compte, il faut qu'elle se soumette à l'infaillible parole de Dieu. « Croyons donc, dit la Bouche d'or, ne résistons pas au Dieu qui nous parle, quand bien même nos sens et nos conceptions nous diraient : c'est absurde. Nous pouvons nous tromper. Dieu ne trompe jamais. Puisqu'il a dit : « Ceci est mon corps, » plus de doute, ne regardons plus le sacrement qu'avec l'œil de notre intelligence : croyons. » Monsabré, *Conf. de N. D.*, Conf. LXVIII^e.



# Leçon XXVIII^e

# L'Eucharistie

*La présence réelle.* — I. *Données scripturaires.* — II. *Données patristiques.* — III. *Définitions conciliaires.*

On doit très soigneusement distinguer dans l'étude de l'eucharistie (1) les diverses questions qui se sont posées, et dont la première a été de savoir ce que contient ce sacrement. Elle a été résolue, dès les origines, par l'affirmation de *la présence réelle*, sans autre recherche ultérieure. Mais, nécessairement, devait se poser cette autre : comment Jésus-Christ est-il devenu présent dans l'eucharistie ? C'est la question de la transformation des substances du pain et du vin en la substance du corps et du sang du Christ, autrement dit la question de la *transsubstantiation*. Celle-ci résolue, d'autres problèmes se posent encore. La substance du pain et du vin ayant été transformée, d'où vient qu'il en reste toutes les apparences extérieures et sensibles ? Comment les espèces subsistent-elles et sur quoi reposent-elles ? Comment Notre Seigneur est-il présent sous chaque espèce ?

On comprend aisément que le complet développement de l'enseignement catholique sur un mystère aussi profond et aussi insondable n'ait été

1. Pour la bibliographie, voir la leçon XXVII^e.

atteint qu'à la suite de longs efforts, de patientes études et de minutieuses analyses, toujours à la lumière des principes révélés et à l'aide des données scripturaires. C'est ce développement progressif que nous allons suivre et que nous trouverons, d'un bout à l'autre, parfaitement logique et pleinement justifié par l'Ecriture et la tradition.

Nous en connaissons l'aboutissement. C'est au concile de Trente que le dogme a été défini, avec toute la clarté et la précision désirables. Après la consécration du pain et du vin, est-il dit, l'eucharistie contient, sous les espèces ou apparences sensibles, le corps et le sang en même temps que l'âme et la divinité de Jésus-Christ, c'est-à-dire Jésus-Christ tout entier, véritablement, réellement, substantiellement, et non en signe, en figure, ou en puissance, *véritablement* ou *selon la vérité*, comme disaient les scolastiques, et non pas exclusivement comme dans un signe ou dans une figure. Ne voir dans l'eucharistie qu'un pur symbole de la présence divine, à l'exclusion de toute réalité vivante, ce serait errer. La vérité a chassé l'ombre, disait saint Thomas ; c'est Jésus, en personne, dans sa double nature divine et humaine, qui est là. *Réellement* : c'est une présence objective, et non une présence imaginaire qui serait le résultat de la pensée ou de la foi ; car elle est indépendante de la croyance et de la représentation subjective de celui qui reçoit le sacrement. *Substantiellement*, et non pas seulement par sa vertu ou par son action. Il est vrai, dit saint Thomas (1), que ni les sens ni l'intelligence ne peuvent constater que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont dans l'eucharistie ; mais nous le savons par la foi, et cette foi est inébranlablement

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXV, a. 1.

fondée sur l'autorité divine. Qui nous le dit? l'Ecriture et la tradition. L'Ecriture nous offre, au sujet de l'eucharistie, les témoignages les plus formels, soit dans les paroles de la promesse et de l'institution, soit dans la célébration et la réception de ce sacrement ; c'est donc l'Ecriture qu'il importe de consulter avant tout.

## I. Données scripturaires

I. Annonce de l'eucharistie. — C'est dans l'Evangile de saint Jean que se trouve l'annonce de l'eucharistie, à la suite du discours sar le pain de vie. Profitant du miracle de la multiplication des pains opéré la veille et de la présence intéressée de la foule, Jésus parle d'une autre nourriture, de celle qui ne périt pas, mais qui demeure pour la vie éternelle. Mais pour y prendre part, il faut croire à celui que Dieu a envoyé, c'est-à-dire à Jésus. La foule se rappelle la manne, le pain du ciel, que les juifs mangèrent au désert, et pour croire à Jésus, il lui faudrait un miracle plus grand que celui de Moïse. Jésus de lui dire alors : « *Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel; c'est mon Père qui donne le vrai pain du ciel. Car le pain de Dieu, c'est le pain qui descend du ciel et qui donne la vie au monde* (1). » Et la foule de répliquer : « *Seigneur, donnez-nous toujours de ce pain* (2). »

L'entretien ainsi amorcé, Jésus commence par une première révélation : « *Je suis le pain de vie... je suis descendu du ciel* (3). » C'est, d'une manière générale, le pain dont on doit se nourrir par la foi à Jésus, comme à l'envoyé du Père et au Fils de Dieu.

1. *Joan.*, VII, 32-33. — 2. *Joan.*, VI, 34. — 3. *Joan.*, VI, 35, 38.

Mais la foule ne prend pas garde à l'application ; en revanche, elle entend littéralement la double affirmation de Jésus et la juge inacceptable. Quoi donc ! Ce fils de Joseph serait le pain descendu du ciel ! Que fait Jésus ? La détrompe-t-il cette fois, comme il l'a fait si souvent dans d'autres circonstances, pour éviter toute méprise, et lui dit-il que ce n'est là qu'une image, qu'une métaphore, qu'un symbole ? Loin de là. Il reprend, au contraire, ce qu'il vient d'affirmer, il y insiste pour l'amener à une autre révélation.

« *Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. Voici le pain descendu du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure point. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde* (1). » C'est ici l'annonce de la mort rédemptrice ; mais la foule ne retient que l'affirmation première, plus accentuée cette fois ; elle se scandalise et murmure à nouveau : « *Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger* (2) *?* » Elle a bien compris, et littéralement compris, d'après le sens objectif des mots, que Jésus lui proposait sa chair en nourriture ; elle peut se scandaliser de cette perspective, dont elle ignore le mode de réalisation, mais, sur la chose elle-même, elle ne s'abuse pas. Que va faire Jésus ? Loin de la détromper, il poursuit et passe à une révélation nouvelle, où il s'agit bien cette fois de l'annonce de l'eucharistie.

Solennellement et en surenchérissant sur ce qu'il vient de dire, il ajoute : « *En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'avez point la vie*

1. *Joan.*, VI, 48-52. — 2. *Joan.*, VI, 53.

*en vous mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi* (1). » Il ne s'agit plus maintenant d'une participation au pain de vie par la foi seule, mais d'une participation réelle à ce pain de vie qu'est Jésus, d'une manducation réelle de sa chair, d'une potion réelle de son sang, dont l'effet, dépassant infiniment celui de la manne, produit, tout comme la foi, la vie éternelle, ou mieux consomme la foi au Christ Rédempteur.

Devant cette insistance, la foule n'y tient plus. « *Cette parole est dure, et qui peut l'écouter* (2) *?* » Les disciples eux-mêmes hésitent : « *Cela vous scandalise,* leur dit Jésus ? *Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant* (3) *?* » Et ainsi, de l'annonce de l'eucharistie, Jésus en appelle à son ascension comme si l'ascension devait être un mystère encore plus étonnant.

Trois fois il a parlé, non seulement de manger sa chair, mais encore de boire son sang, car le corps et le sang seront séparés pour le salut du monde dans le sacrifice de la croix, et l'eucharistie s'annonce tout à la fois comme sacrifice et comme sacrement. Et, ce faisant, Jésus a confirmé les capharnaïtes dans la vérité du sens littéral de ses paroles, écartant par suite, et délibérément, tout autre sens figuratif ou métaphorique. Il s'agit donc bien, dans la pensée de Jésus, de participer à une manducation réelle de sa chair, à un breuvage réel de son sang, et c'est

1. *Joan.*, VI, 54-58. — 2. *Joan.*, VI, 61. — 3. *Joan.*, VI, 62-63.

tout ce qu'il en dit pour cette fois. Mais comment et sous quelle forme donnera-t-il sa chair à manger, son sang à boire ? C'est plus tard, à la Cène, quand il instituera ce sacrement de l'eucharistie, que sera notifié le mode surnaturel et sacramentel de cette manducation. Et c'est ainsi que, pour l'eucharistie comme pour sa passion et sa mort, pour sa résurrection et son ascension, pour la mission du Saint-Esprit et la primauté de Pierre, Jésus a annoncé d'avance ce qu'il ferait, sans expliquer comment ; mais cela suffit pour nous apprendre clairement l'essence du sacrement futur, son efficacité particulière et sa nécessité pour la vie éternelle.

II. Institution de l'eucharistie. — Après l'annonce de l'eucharistie, sa réalisation ; après la promesse, l'institution. Saint Jean, écrivant son Evangile longtemps après les Synoptiques, n'en dit rien. Il faut donc recourir aux trois autres Evangélistes et à Saint Paul. Tous les quatre ont raconté l'institution de l'eucharistie. Dans l'ensemble, leur récit est harmonique ; c'est à peine si l'on y remarque quelques différences d'expression. Saint Matthieu raconte en témoin oculaire et auriculaire : il a assisté à la dernière Cène ; saint Marc répète ce qu'il a appris de saint Pierre : son récit se rapproche de celui de saint Matthieu. Saint Paul rapporte ce qu'il a reçu par révélation, et saint Luc dépend de lui.

Même circonstance : c'est au soir du premier jour des azymes, disent Matthieu et Marc ; au jour des azymes où l'on immole la pâque, dit Luc ; dans la nuit où Jésus fut livré, dit Paul (1). La Cène a donc

1. Entre saint Jean et Saint Paul d'une part et les Synoptiques de l'autre, il y a une différence pour le jour précis où se fit la Cène ; c'est un problème d'exégèse

un caractère pascal (1) ; c'est en effet, à ce moment que la figure cède la place à la réalité, l'agneau pascal des juifs au véritable Agneau qui efface les péchés du monde. Mêmes gestes : du pain qui est pris, rompu et bénit ; une coupe remplie de vin sur laquelle on rend grâces et que l'on distribue. Mêmes paroles essentielles : *Ceci est mon corps ; Prenez*, dit Marc ; *Prenez et mangez*, disent Matthieu et Paul ; Paul ajoute : *qui sera livré pour vous ; qui est donné pour vous*, dit Luc ; *faites ceci en mémoire de moi*, disent Paul et Luc. Au lieu de : *Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre*, comme le porte saint Marc, *en rémission des péchés*, comme l'ajoute saint Matthieu, saint Luc dit : *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est versé pour vous*, et saint Paul : *Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang ; faites ceci, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi.*

Les premiers fidèles qui lurent ces récits concordants ne pouvaient pas s'y tromper, car ils participaient déjà au mystère eucharistique. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que la narration ne comporte de la part des narrateurs aucun signe d'étonnement, de surprise, moins encore de contestation ou de dispute. Les Apôtres connaissent à la fois la bonté et l'amour de leur Maître, sa toute-puissance ; ils se rappellent, à n'en pas douter, l'étonnante promesse de jadis ; ils en voient maintenant la réalisa-

1: « Des nombreuses combinaisons qui ont été élaborées pour résoudre cette contradiction, dit Mgr Batiffol, *Etudes d'histoire*, 2e série, Paris, 1905, p. 41, celle qui dénie à la Cène tout caractère pascal nous semble, à mesure que nous y réfléchissons davantage, la plus vraisemblable. Mais elle ne va pas sans une interprétation un peu violente des Synoptiques. » A quoi bon, dès lors, accepter cette interprétation un peu violente ?

tion mystérieuse : ils contemplent, ils écoutent, ils croient et ils communient, pleinement assurés de la réalité vivante qu'ils reçoivent, parce qu'ils sont assurés de l'efficacité de la parole de Jésus.

Rien de clair, semble-t-il, comme ces textes scripturaires sur le plus grand et le plus auguste de nos sacrements. « Ces paroles, disait Mélanchton, ont la clarté de la foudre, et l'esprit terrifié n'a rien à leur objecter (1). » De son côté, Luther, écrivait : « Je voudrais trouver un homme assez habile pour me prouver qu'il n'y a que du pain et du vin dans l'eucharistie : il me rendrait un grand service. J'ai sué à l'étude de cette question, mais je me sens enchaîné, le texte de l'Evangile est trop clair (2). » Et ailleurs : « Carlostadt tourmente le pronom *hoc*, Zwingle s'en prend au verbe *est*, Œcolampade torture le mot *corpus*, d'autres martyrisent le texte. Ce n'est pas moi qui le leur expliquerai ; ils peuvent consulter les enfants de sept ans qui apprennent à épeler. Pour moi, je les défie de m'apporter une Bible où se trouvent ces paroles : Ceci est le signe de mon corps. S'ils n'en ont pas, qu'ils se taisent (3). »

Le concile de Trente fait profession de croire ouvertement et simplement que, dans l'auguste sacrement de la sainte eucharistie, après la consécration du pain et du vin, se trouve Notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et homme, véritablement, réellement et substantiellement sous les espèces sensibles. Car les paroles de l'institution doivent être prises dans leur sens propre et obvie (4), dans lequel les Pères les ont toujours entendues. Elles

1. *De veritate corp. et sang. Christi*, cité par Cornelius à Lapide, *In I Cor.*, XI, 24. — 2. *Epist. ad Argentinenses.* — 3. *Apol. de cœna Domini.* Cela n'empêchait pas Luther de nier la transsubstantiation, mais c'est une autre question. — 4. *Propria et apertissima significatio.*

sont tellement précises et claires (1) qu'il faut une audace inouïe pour les violenter et les réduire arbitrairement à une simple métaphore ou à une figure pour nier la réalité présente du corps et du sang (2). Ce serait absolument contraire au sentiment universel de l'Eglise (3), à la croyance expresse de la tradition (4).

Tels ont été, en effet, comme nous allons le voir, la foi constante et l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Toujours les paroles de Notre Seigneur dans l'institution de l'eucharistie ont été prises dans leur sens obvie, naturel et littéral, parce que c'est le seul rationnellement admissible. Sans doute, cela implique de très graves conséquences et soulève des problèmes extrêmement délicats ; mais quelles que soient ces conséquences et quels que soient ces problèmes, c'est d'abord une première vérité à retenir. Le mystère ici nous enveloppe, mais ce n'est pas une raison pour le nier. Et si ce mystère suppose d'autres mystères encore, la raison, aidée par la foi, les scrutera à leur tour et cherchera à en donner une explication, sinon adéquate, du moins satisfaisante et logique.

Quant à l'explication symboliste, outre qu'elle est inspirée par le parti pris d'écarter le dogme de la présence réelle, elle est tellement élastique qu'elle a donné lieu aux interprétations les plus fantaisistes, les plus arbitraires, qu'on puisse imaginer. Ce n'est pas seulement le chaos et la confusion, c'est encore la contradiction ; et nul spectacle n'est aussi instructif que celui-là. Et pourtant tout se réduit à expliquer ce que veulent dire ces deux propositions :

1. *Diserta ac perspicua.* — 2. *Ad fictitios et imaginarios tropos.* — 3. *Contra universum Ecclesiæ sensum.* — 4. Sess. XIII, c. 1.

Ceci est mon corps, ceci est mon sang (1). Le croirait-on ? Ces quatre mots, si clairs et si objectifs dans leur sens littéral, en sont venus à signifier symboliquement tant de sens qu'on en perd le compte.

**III. Célébration et réception de l'eucharistie aux temps apostoliques.** — Saint Paul, témoin important des usages chrétiens de son temps, nous donne de précieux renseignements sur la participation des fidèles au mystère eucharistique. Il ne veut pas que les Corinthiens mangent des viandes consacrées aux idoles, parce que ce serait un acte idolâtrique, absolument intolérable chez des chrétiens (2). Pour-

1. « Les théologiens protestants ont longtemps objecté que le syriaque n'a pas de mot équivalent à notre verbe *signifier*, et que Jésus voulant dire : « *Ceci représente mon corps,* » a été obligé de se servir de cette expression inexacte : « *Ceci est mon corps.* » Le cardinal Wiseman a montré qu'au contraire aucune langue ne possède plus de termes pour exprimer l'idée de *représenter, figurer*. Il a dressé, dans ses *Horæ Syriacæ*, § IV, une longue liste qui comprend 41 où plutôt 54 mots. Cette réponse est si péremptoire, que les protestants ont renoncé à l'objection, et elle a disparu de la septième édition de l'*Introduction* du docteur Horne. Du reste, la langue de Jésus était, non le syriaque, mais l'araméen, et M. Drach a établi pour ce dialecte la même thèse que Mgr Wiseman pour le syriaque ; *Inscription hébraïque,* 2ᵉ édit., Rome, p. 33. » Fouard, *La vie de N. S. J. C.*, 3ᵉ édit., Paris, 1884, t. II, p. 261. — 2. Voici le passage de saint Paul : « *C'est pourquoi, mes bien aimés, fuyez l'idolâtrie. Je vous parle comme à des hommes intelligents ; jugez par vous-mêmes de ce que je vous dis. Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ ? Et le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs ; car nous participons tous à un même pain. Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas à l'autel ? Qu'est-ce à dire ? Que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose, ou qu'une idole est quelque chose ? Nullement. Je dis que ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'immolent à des démons, et non*

quoi donc? Parce que les chrétiens participent au calice de bénédiction, qui est une communion au sang du Christ, et au pain rompu (liturgiquement), qui est une communion au corps du Christ. Boire à ce calice, manger de ce pain, c'est une communion avec le sang et le corps du Christ. Cela ne peut s'entendre qu'au sens littéral et obvie des mots (1); et c'est bien ainsi que l'ont entendu la tradition, le con-

*à Dieu. Or, je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire à la fois au calice du Seigneur et au calice des démons, vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons.» I cor.*, x, 14-21.

1. On lit dans les *Etudes d'histoire*, 2ᵉ sér., Paris, 1905: «Les exégètes qui ont identifié ce corps (eucharistique) avec l'Eglise, ont perdu de vue que dans tout le contexte, le mot corps s'entend constamment du corps immolé, et qu'en l'entendant du corps mystique saint Paul se serait exprimé comme s'il n'avait pas voulu être compris. Ne disons pas davantage que saint Paul discerne le corps substantiellement présent sous le voile des apparences du pain : pareille affirmation n'est pas dans la perspective actuelle de Paul.» p. 12. — « Nous pouvons concentrer notre attention sur la théorie eucharistique qui vient d'être esquissée par l'Apôtre. Le pain qui est rompu et le vin qui est bu sont pour le chrétien ce que la chair de la victime est pour le Juif après le sacrifice. Le chrétien ne connaît plus qu'un sacrifice, celui de la croix. Par le pain et le vin de l'eucharistie il participe à ce sacrifice. En d'autres termes, de même que le Juif participe au sacrifice offert sur l'autel en mangeant la chair de la victime qui a été immolée, ainsi le chrétien participe au sacrifice unique et définitif qui a été offert à Dieu sur la croix en mangeant le pain et en buvant le vin dont le Christ a dit : « Ceci est mon corps pour vous, cette coupe est la nouvelle alliance de mon sang.» Telle nous apparait la pensée de saint Paul sur l'eucharistie. Mais il importe d'en bien mesurer le contenu. Le chrétien mange la chair de la victime immolée sur la croix : mais la mange-t-il réellement ou en figure? Saint Paul ne répond pas à cette question. » p. 18.— « A la Cène, le pain et le vin ont servi au Christ à proclamer la nouvelle alliance qui allait être scellée en son sang. Dans l'eucharistie, le pain et le vin procurent la κοινωνία au

cile de Trente (1) et le *Catéchisme Romain*. Voici, en effet, comment s'exprime ce dernier.

« Les pasteurs auront encore soin de développer un autre passage, d'où il est facile de conclure que l'eucharistie contient vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ. Saint Paul, après avoir rappelé que le Seigneur avait consacré le pain et le vin et qu'il avait distribué les sacrés mystères à ses Apôtres, ajoute : « *Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de ce calice ; car celui qui mange et boit indignement, sans discerner le corps du Seigneur, mange et boit son propre*

corps et au sang immolés sur la croix, ils la procurent en une manière que saint Paul ne définit pas. » p. 20.

Ces passages du livre de Mgr Batiffol ont inspiré au P. d'Alès les réflexions suivantes : « En mon âme et conscience, je ne puis m'empêcher de tenir pour très grave cette façon d'examiner la pensée de saint Paul et d'en « mesurer le contenu, » par laquelle on élimine de la première Epître aux Corinthiens le dogme de la présence réelle... Que reste-t-il donc du témoignage de l'Apôtre en faveur de l'eucharistie ? Il reste une formule vaine, où le travail successif des générations finit par infuser un contenu dogmatique illusoire qui, effectivement, n'y était pas renfermé. Voilà certainement une proposition bien dure pour le sens catholique. Nous ne songeons certes pas à retrouver dans le texte de saint Paul toutes les précisions techniques des formules qu'en tira le travail séculaire des Pères et des écoles ; mais autre chose est un sens plus ou moins enveloppé dans un texte, autre chose un sens adventice et artificiel. Le dogme de la présence réelle n'est ni adventice ni artificiel dans le texte de saint Paul, il y est même fort explicite, et ce serait grand malheur d'évacuer une position dogmatique aussi forte. Je sais bien qu'à la page suivante Mgr Batiffol tourne ses armes contre les protestants... Il n'en est pas moins vrai que la tradition catholique a reçu, dès les premières pages de ce livre, une blessure bien profonde, et si excellente que soit la suite du développement, si excellentes que soient surtout les intentions de l'auteur, je doute que le remède soit proportionné au mal. » *Sur l'histoire d'un dogme*, dans les *Etudes*, Paris, 1905, t. CIV, p. 241-242.

1. Sess., XIII, c. 1.

*jugement* (1). » Mais si, comme le répètent sans cesse les hérétiques, nous n'avions à vénérer dans le sacrement qu'un souvenir et un signe de la passion du Christ, à quoi bon des expressions aussi fortes pour exhorter les fidèles à s'éprouver ? Par ce terme énergique de jugement, l'Apôtre indique que l'on commet un crime abominable quand on reçoit avec un cœur souillé le corps du Seigneur mystérieusement caché dans l'eucharistie, et quand on ne sait pas distinguer cette nourriture de toutes les autres. Plus haut, et dans la même Epître, saint Paul s'exprime encore d'une manière plus formelle : « *Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ ? Et le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ* (2) ? » N'est-ce pas là désigner évidemment la véritable substance du corps et du sang de Jésus-Christ ? Les pasteurs expliqueront donc ces passages ; mais ils feront surtout remarquer qu'ils ne renferment rien de douteux ni d'incertain. Avec son inviolable autorité, l'Eglise de Dieu en a fixé le sens (3). »

Telles sont, brièvement indiquées, les données scripturaires, sur lesquelles, comme sur une base solide et sûre, se fondent et s'appuient de la manière la plus légitime les dogmes capitaux de la présence réelle et de la transsubstantiation. Interrogeons d'abord les Pères et la tradition sur le premier de ces dogmes (4).

1. Ce passage, I *Cor.*, XI, 28-29, est précédé de celui-ci : « *Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. C'est pourquoi celui qui mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur.* » I *Cor.*, XI, 26-27. — 2. I *Cor.*, X, 16. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De euch. sacr.*, n. 26-27. — 4. La plupart des protestants contemporains, en face des témoignages scripturaires, partent de ce postulat que pareils témoignages n'expriment pas la pensée du Christ, mais la foi de l'Église. Nous aurions là le travail de la pensée chrétienne, uniquement inspirée par ses besoins religieux et les traduisant

# II. Données patristiques

## I. Pendant les trois premiers siècles. — Il est

pratiquement, sans s'inquiéter s'ils ont un point d'attache réel avec tel mot ou tel acte de Jésus. Dans cette attitude résolue à liquider le christianisme historique, à séparer l'Eglise de l'Evangile, ces critiques consentent bien à constater les usages de l'Eglise naissante, sauf à nier ensuite qu'ils se rattachent en rien à quelque précepte du Christ. De là, tant d efforts, relativement à l'eucharistie, pour montrer qu'elle n'est pas dans l'Evangile ce qu'elle est dans la pratique chrétienne. Spitta, Weizsæcker, Juelicher, Holtzmann, d'autres encore, ont imaginé diverses explications des données scripturaires, dont Hehn, *Die Einsetzung des hl. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi*, Wurtzbourg, 1900, et Berning, *Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ürsprünglichen Form, nach den Berichten der Neuen Testaments kristisch untersucht*, Munster, 1901, entre autres, ont dû faire bonne justice. La dernière Cène n'est ni la sanctification de la cène commune, de Harnach, ni l'anticipation du repas messianique dans le royaume futur, de Spitta, ni le symbole d'une mort imminente, de Weizsaecker et Juelicher, ni l'institution d'une fête commémorative de la passion, de Clémen, ni le symbolisme de la nouvelle alliance à l'exclusion de toute idée de sacrifice expiatoire, de Holtzmann : autant d'hypothèses qu'écarte le protestant Hoffman, *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903, comme trop étroites et incomplètes ; car de toute évidence, dit-il, les récits évangéliques attribuent au Christ l'institution du sacrement, l'attestation de la portée rédemptrice de sa mort, la fondation de la nouvelle alliance. Mais lui aussi estime qu'entre la mort du Christ et la rédaction des Evangiles, le temps qui s'est écoulé a vu se produire bien des modifications du concept primitif, dont les Evangiles marquent l'aboutissement. Et s'il est vrai, comme il l'a prouvé, que les interprétations qu'on a tenté de substituer à l'interprétation traditionnelle sont subjectives et arbitraires, absolument incapables d'expliquer comment on en est arrivé à réitérer la dernière cène, il n'est pas moins vrai que la solution qu'il propose lui-même, à savoir qu'en réalité la communauté primitive n'a pas réitéré la dernière cène, mais a créé l'institution eucharistique, en la rattachant artificiellement au dernier repas de Jésus, est tout aussi arbitraire et inacceptable.

entendu, de l'aveu même des protestants, qu'à partir du VI[e] siècle, les écrits patristiques ne sauraient se comprendre sans admettre l'existence de la foi à la présence réelle ; mais telle, dit-on, n'a pas été la foi des trois premiers siècles. Cette dernière prétention est osée, car elle se heurte à des témoignages si formels, dont aucune exégèse sérieuse ne peut nier l'évidence sans les violenter.

Sans doute, antérieurement aux *Constitutions apostoliques*, à l'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis et au *Testamentum D. N. J.-C.*, les premiers documents liturgiques en date que nous possédions, rien n'a été conservé des trois premiers siècles. Mais la *Didaché* et saint Justin permettent d'entrevoir en raccourci la liturgie eucharistique ; leurs renseignements sont précieux. D'autre part, dans la lutte contre l'hérésie docète et gnostique, saint Ignace, saint Irénée et Tertullien supposent la foi à la présence réelle et s'en servent comme d'un argument. Si bien qu'on peut affirmer sans crainte que le dogme de la présence réelle a des témoins assurés, même pendant les trois premiers siècles.

1. *La Didaché.* — L'un des premiers témoins est la *Didaché*. Il y est question, en effet, de la liturgie baptismale et de la liturgie eucharistique. Cette dernière se célèbre *le jour seigneurial du Seigneur* (1). Ce jour-là, on se réunit : c'est la synaxe ; on rompt le pain et on rend grâces. Après l'action de grâces sur le calice et sur le pain rompu, il est dit : « Que personne ne mange ni ne boive de notre eucharistie, mais ceux-là seulement qui sont baptisés dans le nom du Seigneur ; » car de cela le Seigneur a dit : « *Ne donnez pas le saint aux chiens* (2). » Point de

1. *Didaché*, XIV, 1 ; édit., Funk, Tubingue, 1887, p. 42. — 2. *Ibid.*, IX, 5 ; *ibid.*, p. 28.

mention des paroles consécratoires, il est vrai ; toutefois il s'agit d'un pain et d'un vin qui sont une eucharistie, que l'on ne peut recevoir qu'à la condition d'être baptisé, chose éminemment sainte qui n'est pas à donner aux chiens, nourriture et breuvage spirituels, objet, avant et après, d'une action de grâces. Mais peut-on aller jusqu'à conclure que ce pain et ce vin sont la chair et le sang du Christ?

Les expressions liturgiques, dont on se sert, les conditions requises pour participer à ce pain rompu et à ce vin, à savoir le baptême et la confession (1), les effets qu'une telle nourriture et qu'un tel breuvage produisent, tout semble le permettre. Qu'on n'oublie pas, du reste, que la confession qui doit purifier la conscience, précède la fraction du pain et l'action de grâces *pour que le sacrifice soit pur*, selon l'ordre du Seigneur exprimé dans Malachie (2). Admettons, si l'on veut, qu'il n'y ait pas là un témoignage probant de la présence réelle.

2. *Saint-Ignace.* — Avec le célèbre évêque d'Antioche, du moins, le doute n'est pas possible sur la réalité de la présence du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie. On peut alléguer son style métaphorique jusqu'à l'excès, mais parfois son langage échappe à toute interprétation symbolique et doit s'entendre au sens littéral et obvie. L'évêque martyr parle du pain de Dieu, il veut le pain de Dieu, mais c'est celui qui est la chair de Jésus-Christ, né de la semence de David ; et pour breuvage il veut son sang (3). C'est là, dit-on, la désignation de l'union

1. *Didaché*, XIV, 1. — 2. C'est la thèse d'Andersen, *Das. Abendmahl in den Zwei ersten Iahrhunderten*, Giessen, 1904, qu'il n'y a pas trace de sacrement et de sacrifice dans la *Didaché*. Il cherche de même à se débarrasser des textes de saint Ignace. La tâche était ardue, elle n'a pas abouti. — 3. *Rom.* VII, 3 ; *Patr. Apost*, édit., Funk, Tubingue, 1881, p. 220.

au Christ et de la possession de Dieu dans le ciel, soit ; ailleurs, ce pain de Dieu désignerait l'union du fidèle au Christ, non pas dans le ciel, mais dans l'Eglise, soit encore (1). Mais quand il dit : « La chair de Notre Seigneur est unique ; unique est le calice pour l'union de son sang (2), » impossible de ne pas voir une allusion directe à l'eucharistie ; ce n'est plus ici un simple symbole de l'union des fidèles, parce que ce calice produit une union d'ordre à part, réelle, celle du sang et du sang du Christ. Mais voici qui est plus clair. Parlant des docètes qui s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière commune, il écrit ; « Ils ne reconnaissent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés, celle que le Père a ressuscitée (3). » Peut-on souhaiter une affirmation plus nette de la présence réelle du corps du Christ dans l'eucharistie ? Il recommande ailleurs aux Ephésiens de rester unis à l'évêque et au presbytérium, en « rompant un pain unique, qui est le remède de l'immortalité, l'antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre toujours en Jésus-Christ (4). » Ainsi, d'après saint Ignace, il y a une réunion religieuse pour la fraction du pain, une participation au calice ; comme saint Jean, il voit que celui qui mange la chair et qui boit le sang du Christ, a la vie éternelle ; et comme saint Paul, il affirme que c'est participer au sang rédempteur. Dira-t-on qu'il donne aussi le nom de corps et de sang à la foi et à la charité (5) ? Il n'y a point parité, car on ne peut pas dire de la foi ou de la charité que c'est la chair qui a été crucifiée et qui est

1. *Eph.*, IV ; *ibid*, p. 176. — 2. *Philad.*, IV ; *ibid.*, p. 226. — 3. *Smyr.*, VII, 1 ; *ibid.*, p. 240. — 4. *Eph.*, XX, 2 ; *ibid.*, p. 190. — 5. *Trall.*, VIII, 1 ; *ibid.*, p. 208.

ressuscitée, chose qui n'est vraie à la lettre que de l'eucharistie.

3. *Saint-Justin.* Philosophe et martyr, le grand apologiste du second siècle est un témoin des usages liturgiques de l'Eglise romaine, où se manifeste la foi à la présence réelle. Dans le but de plaider la cause du christianisme auprès de l'empereur et du sénat, il montre que cette religion n'a rien que d'honnête et de pur. Par deux fois, à propos de la collation du baptême et de la réunion hebdomadaire du dimanche, il décrit la liturgie eucharistique ; sa description est des plus importantes ; son témoignage est capital, décisif.

C'est le dimanche ; on lit les *Mémoires* des Apôtres ou les écrits des prophètes ; on en écoute l'explication ; et on porte alors « à celui qui préside les frères, du pain, une coupe de vin mêlée d'eau. » Le président fait l'action de grâces selon l'ordre donné par Jésus ; car, d'après les Evangiles, Jésus « ayant pris du pain, avait rendu grâces et dit : Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps. Puis, ayant pris la coupe, il avait rendu grâces de même et dit : Ceci est mon sang (1). » Quand le président a rendu grâces, les diacres donnent à chacun des assistants une part de ce qui a été eucharistié, et c'est l'eucharistie, non plus au sens littéraire du mot, mais au sens technique. Eucharistie, mais encore ? c'est la chair et le sang de Jésus-Christ fait chair (2).

1. *Apol.*, I, 66, 3. — 2. Après la description du baptême, « on présente à celui qui préside l'assemblée du pain et une coupe mêlée de vin et d'eau. Il les prend et rend gloire à Dieu le Père par le nom du Fils et du Saint-Esprit. Il achève l'eucharistie ou l'action de grâces pour tous les bienfaits, dont Dieu nous a comblés. Quand il a fini, tout le peuple répond : *Amen.* Alors ceux que nous appelons diacres distribuent aux assistants le pain, le vin et l'eau consacrés par les paroles de l'action de grâces...» *Apol.*,

L'eucharistie est ainsi rapprochée de l'incarnation. L'incarnation a pour réalité la chair et le sang du Christ, pour cause efficiente la parole de Dieu, pour cause finale le salut des hommes. L'eucharistie contient la même réalité ; elle a pour cause efficiente la prière de Jésus, pour cause finale l'alimentation du chrétien. Telle est l'affirmation catégorique du réalisme eucharistique. Pas la moindre esquisse d'une théorie explicative (1), mais cela viendra plus tard.

4. *Saint Irénée*. Un autre témoin du réalisme eucharistique au second siècle, c'est le disciple de saint Polycarpe, devenu évêque de Lyon. Comme Justin, Irénée rapporte le fait et les paroles de l'institution de l'eucharistie, mais en plus il mentionne la nouvelle alliance et l'associe à l'idée de cette oblation que l'Eglise, depuis les Apôtres, offre à Dieu dans le monde entier (2). L'eucharistie, c'est la chair

I, 65. — « Nous apppelons cet aliment eucharistie. Nul ne peut y participer s'il ne croit à la vérité de l'Évangile, s'il n'a été auparavant purifié et régénéré par l'eau du baptême, s'il ne vit selon les préceptes de Jésus-Christ. Car nous ne prenons pas cette nourriture comme un pain, comme un breuvage ordinaire. De même que Jésus-Christ Notre Sauveur, incarné par la parole de Dieu, a pris véritablement chair et sang pour notre salut, de même nous avons appris que cet aliment, qui nourrit par son changement notre chair et notre sang, devient par la vertu de sa prière (les paroles de la consécration) la chair et le sang de ce même Jésus incarné pour nous. Car les Apôtres, dans les commentaires écrits par eux-mêmes et qu'on nomme *Evangiles*, ont raconté que Jésus le leur avait ainsi ordonné. » *Apol.*, I, 66, 1-2.

1. Saint Justin ne parle pas seulement de l'eucharistie sacrement, il parle encore de l'eucharistie sacrifice ; sacrifice de prière, comme le prétend Harnack, oui, mais aussi sacrifice en relation étroite avec la passion de Jésus, comme saint Justin le signale lui-même par deux fois dans son *Dialogue avec Tryphon*, 41 et 70.— 2. *Cont. hær.*, IV, XVII, 5 ; *Patr., gr.*, t. VII, col. 1025.

et le sang du Christ rendus présents par la toute-puissance de Dieu : même réalisme et même cause efficiente que dans saint Justin. Comment les gnostiques qui n'admettent pas que le Christ soit le Fils, le Verbe de Dieu, admettraient-ils que le pain eucharistié soit le corps du Seigneur et le vin son sang (1) ? Même cause finale : l'eucharistie, étant un principe de vie, rend croyable d'avance la future résurrection (2) : la chair de l'homme, nourrie de la chair divine, devient incorruptible et pourra ressusciter. Ainsi la présence réelle sert d'argument en faveur du dogme de la résurrection. C'est un argument dont se servira Tertullien à son tour (3).

5. *A Alexandrie.* Jésus est présent dans l'eucharistie, l'eucharistie contient et donne le corps et le sang de Jésus, voilà ce que montre la liturgie qui est sortie de l'institution même de la cène, voilà ce qu'affirment les premiers Pères en Gaule et à Rome. Il en est de même en Afrique. Mais on voudra se rendre compte du mystère eucharistique, en avoir l'intelligence, en chercher l'explication. Et c'est dans ces commencements d'analyse, dans ces essais,

1. *Cont. hær.*, IV, XVIII, 4 ; *ibid.*, col. 1027. — 2. *Cont. hær.*, IV, XVIII, 5 ; V, II, 2-3. — 3. S. Irénée parle aussi de sacrifice, à propos de l'eucharistie ; mais sans la rattacher expressément, comme saint Justin, à la passion, il y voit l'oblation des prémices de la terre, *Cont hær.*, IV, XVII, 5 ; XVII, 1-2 ; mais la meilleure, la plus pure de ces prémices, c'est Jésus. Cf. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1901-1902, t. I, p. 186. Et un tel sacrifice, une telle oblation incombe à tous pour être agréables à Dieu dans une conscience pure, une foi franche, une espérance ferme, un amour fervent : c'est l'oblation pure que l'Eglise seule offre au Créateur. *Cont. hær.*, IV, XVIII, 4. Tertullien, saint Cyprien, Origène reprendront l'idée de la participation à la passion par l'eucharistie et la développeront. Cf. Renz, *loc. cit.*, t. I, p. 196 sq.

que l'allégorisme d'une part et, d'autre part, ce que la christologie a encore d'incomplet, introduiront des vues imparfaites, des spéculations quelque peu hasardées. Mais, hâtons-nous de le dire, ni ces vues ni ces spéculations ne détruiront ce qui est dès l'origine la foi traditionnelle à la présence réelle.

Clément d'Alexandrie, par exemple, parle de l'eucharistie conformément à la foi des fidèles et à la liturgie. Le pain eucharistique, c'est le Sauveur lui-même (1). Pour l'oblation, on doit s'en tenir à ce que l'Eglise a prescrit et ne pas faire comme les hérétiques qui ne se servent que d'eau au lieu de vin (2). Le Verbe est tout pour l'enfant, et père, et mère, et pédagogue, et nourricier. « Mangez, dit-il, ma chair, et buvez mon sang. » Aliment parfaitement convenable : il nous offre sa chair, il nous donne son sang, et rien ne manque à l'enfant pour croître. O l'admirable mystère (3) ! » Mais Clément ne s'en tient pas uniquement à ce langage réaliste, il allégorise. Il voit dans le sang du Seigneur le côté matériel, celui qui a servi à nous racheter, et le côté spirituel, celui qui a servi à nous oindre, c'est-à-dire à nous faire chrétiens. « Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la force du Verbe, comme le sang l'est de la chair... Analogiquement donc se mêlent le vin à l'eau, et l'esprit à l'homme. Ceci (le mélange d'eau et de vin) rassasie la foi ; cela (l'esprit) conduit à l'incorruptibilité. Et le mélange des deux, savoir du vin et du Verbe, est appelé eucharistie, grâce louable et belle (4). »

Le symbolisme eucharistique, esquissé par Clément,

1. *Quis Dives*, 23. — 2. *Strom.*, I, 19 ; *Patr.*, gr., t. VIII, col. 813. — 3. *Paedag.*, I, 6, *Patr. gr.*, t. VIII, col. 301. — 4. *Paedag.*, II, 2 ; col. 409-412.

n'enlève rien au réalisme qu'il affirme par son langage, qui rappelle la liturgie, et par ce mélange du Verbe et des espèces consacrées, qui est aussi réel que l'incarnation. Il ne professe pas la présence réelle en figure, il n'est pas un partisan du symbolisme pur.

Origène est aussi traditionnel que Clément, et comme Clément, au dessus du langage des simples, commun à tous, littéral, il en tient un autre, pour les esprits cultivés, beaucoup plus subtil. D'une part, il nous rappelle que l'on doit apporter à la communion un respect religieux pour ne pas laisser tomber à terre la moindre parcelle des espèces consacrées (1); car le Sauveur nous donne son corps et son sang (2); on mange les pains devenus corps, chose sainte et sanctifiante par la prière (de la consécration) (3). Mais, d'autre part, il insiste sur la signification mystique de ce corps et de ce sang du Dieu Verbe, qui n'est autre chose que le Verbe qui nourrit et qui réjouit le cœur (4) ; et, à ce point de vue, le pain et le vin de la cène seraient la figure de la doctrine de Jésus. Ailleurs il parle du « corps typique et symbolique (5). » Il est bon de rappeler que ce terme de symbole n'avait pas alors le sens que nous lui donnons aujourd'hui. Aujourd'hui, symbole veut dire un signe qui n'est pas ce qu'il signifie. Alors il signifiait une chose qui était de quelque manière ce qu'il désignait, surtout un mystère. Aussi M. Harnack a-t-il pu dire qu'au sujet de l'eucharistie, Origène n'est pas un symboliste, et qu'il n'y a jamais eu de purs et vrais symbolistes (6).

1. *In Exod. homil.*, XIII, 3; *Patr. gr.*, t. XII, col. 391. — 2. *In Jerem.*, homil. XVIII, 13. — 3. *Cont. Cels.*, VIII, 33. — 4. *In Matth., comment. ser.* 85 ; *Patr. gr.*, t. XIII, col. 1733. — 5. *In Matth.*, XI, 14, t. XIII, col. 949. Cf. Doellinger, *Die Lehre von der Eucharistie*, Mayence, 1826, p. 61 sq. — 6. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 436-437.

Ce qu'il convient de retenir, et ceci est essentiel, c'est que, en dehors des passages où il allégorise comme Clément, Origène tient le langage liturgique de l'Eglise et des simples, et que, là même où il allégorise, il ne répudie en rien la foi traditionnelle à la présence réelle. Le pain du Seigneur est sanctifié par la parole de Dieu, c'est-à-dire par les paroles de l'institution, et par l'invocation ou épiclèse. Sanctifié, il sanctifie par lui-même, mais non en tant qu'il est quelque chose de matériel. Ce rôle sanctifiant, inaccessible aux sens, est saisi par la foi, mais il se distingue de la foi comme l'objet se distingue du sujet.

6. *A Carthage.* — Chez les Latins de Carthage se trouve le langage réaliste du second siècle. Tertullien, par exemple, traite l'eucharistie de chose sainte, *sacramentum,* tout comme le baptême (1) ; il parle du respect que l'on doit aux espèces consacrées pour n'en rien laisser tomber à terre (2) ; l'eucharistie, corps du Seigneur (3), sert à nourrir (4) ; la chair se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme s'engraisse de Dieu (5) ; comme le baptême et la confirmation, l'eucharistie est un signe sensible qui confère un don invisible et surnaturel. Que désirer de plus clair touchant la présence réelle ?

Mais Tertullien ne se serait-il pas contredit ? n'aurait-il pas substitué une conception symboliste à la conception réaliste de ce sacrement ? On l'en a accusé. Il dit, en effet : « Acceptum panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, *Hoc est corpus meum* dicendo, id est figura corporis

1. *Adv. Marc.*, IV, 34 ; t. II, col. 442. — 2. *De cor.*, 3 ; t. II, col. 80. — 3. *De orat.*, 19 ; *De idol.*, 7. — 4. *De pudic.*, 9 ; t. II, col. 998. — 5. *De res. car.*, 8 ; t. II, col. 806.

mei (1). » A prendre ce mot *figura* au sens formel du mot et tel que nous l'entendrions de nos jours, on aurait raison, mais alors il faudrait se résigner à dire que Tertullien s'est grossièrement contredit. La vérité est que la langue théologique, encore en formation, n'a pas la netteté et la précision qu'elle prendra plus tard. *Figura*, ici, comme symbole chez les Alexandrins, n'est pas un signe vide de la réalité signifiée, mais au contraire un signe renfermant une réalité vivante, qui, pour être inaccessible aux sens, n'en est pas moins le corps et le sang du Christ, *dont se nourrit notre chair et dont s'engraisse notre âme*, selon les expressions de Tertullien lui-même. Le symbolisme s'arrête au signe, il n'est pas exclusif du réalisme qu'il contient, et ce dernier est trop positivement affirmé pour qu'on puisse mettre en doute la pensée de Tertullien.

On peut en dire tout autant de saint Cyprien. L'évêque de Carthage sait que le pain et le vin dans l'eucharistie sont sanctifiés comme l'eau dans le baptême et l'huile dans la confirmation. Mais il sait aussi que cette assimilation sacramentelle comporte autre chose, car l'eucharistie contient le corps et le sang du Christ; la recevoir, c'est recevoir le Christ, car « le Christ est le pain de ceux qui reçoivent son corps (2). » Aussi doit-on en écarter ceux qui ont été baptisés parmi les hérétiques, car ce serait une faute de leur permettre « par une communion témérairement usurpée de recevoir le corps et le sang du Seigneur (3). » On doit également en écarter les *lapsi*, tant qu'ils n'ont pas été légitimement récon-

1. *Adv. Marc.*, IV. 40 ; t. II, col. 460. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p, 360-365 ; Pesch, *Præl. Dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 262-263. — 2. *De dom. orat.*, 18 ; Cf. Tixeront. *Histoire des dogmes*, Paris, 1905. — 3. *Epist.*, LXXV, 21 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 1172

ciliés, car celui qui mange le pain et boit le vin du Seigneur indignement, est responsable du corps et du sang du Seigneur (1). Qu'on lise surtout sa lettre à Cécilius, et l'on verra combien son langage est conforme à la tradition. C'est au nom de la tradition que l'on doit mettre de l'eau dans le calice, observe-t-il.

Mais précisément, dans cette même lettre, saint Cyprien passe en revue les passages de l'Ancien Testament où le vin est la figure du sang du Christ, et cela le conduit à traiter de façon magistrale la question de l'eucharistie sacrifice (2), comme aussi à faire ressortir le symbolisme de l'eau mêlée au vin, du pain mélangé de farine et d'eau. L'eau représente le peuple chrétien, qui s'unit au Christ comme l'eau au vin ; le pain lui-même représente cette union. Cette manière de parler n'est pourtant pas exclusive de la doctrine sur la présence réelle. La contradiction n'est qu'apparente. Ici aussi, le symbolisme doit s'entendre du signe, tandis que le réalisme s'entend du corps et du sang du Christ.

Nous devrions borner là notre enquête patristique. Mais, sans la poursuivre d'une manière aussi détaillée, il convient d'en montrer l'aboutissement définitif, en dépit de quelques expressions ou de quelques notes discordantes.

**II. A partir du IVe siècle. —** Une observation générale s'impose tout d'abord sur le régime que fait subir à la parole publique la discipline de l'ar-

1. *Epist.*, XVI, 2. — 2. *Epist.*, LXIII. Les principales idées qu'on étudiera plus tard se trouvent là : le sacrifice que Jésus offre personnellement à son Père, le précepte : *Hoc facite in meam commemorationem*, le rôle du Christ dans l'évêque qui « imite ce que le Christ a fait, » et le sacrifice que l'évêque offre ainsi à Dieu le Père.

cane, tant en Orient qu'en Occident : de là, dans les sermons et les homélies, des expressions voilées, des allusions discrètes, des omissions voulues. Il est, malgré cela, des textes assez nombreux et parfaitement clairs en faveur de la présence réelle.

1. *Chez les Grecs.* — Comme témoins de la fermeté du langage liturgique et de la foi traditionnelle à la présence réelle, on peut citer Eusèbe (1), Macaire l'Egyptien (2), l'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis, le plus ancien texte qu'on ait du canon de la Messe (3), les *Constitutions apostoliques* (4), bien qu'on y retrouve un écho de l'allégorisme

1. « Nous sommes toujours repus du corps du Sauveur, nous participons toujours au sang de l'agneau. » *De solemn. paschali*, 7., *Patr. gr.*, t. XXIV, col. 701. Et dans sa *Démonstration évangélique*, I, 10, VIII, t. XXII, col. 88. 89, 596, il dit que le pain est le symbole ou l'image du corps véritable du Christ. — 2. Dans la même phrase où il dit que « dans l'Eglise est offert un pain et un vin *figure* de la chair et du sang du Christ, » il ajoute : « Quiconque participe à ce pain visible mange spirituellement (et non à la manière capharnaïte) la chair du Seigneur. » *Homil.* XXVII, 17 ; *Patr. gr.*, t. XXXIV, col. 705. — 3. Dans l'anamnèse, l'*Euchologe* qualifie le pain de figure du corps et le calice de figure du sang comme le sacrifice est qualifié lui-même de figure de la mort ; mais dans l'épiclèse, Dieu est prié d'envoyer son Verbe sur le pain *pour qu'il devienne le corps du Verbe*, et sur le calice *pour qu'il devienne le sang de la vérité* ; l'eucharistie devient ainsi *un remède de vie*, et la communion rend le fidèle participant au corps et au sang du Christ. Cf. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, Leipzig, 1899, p. 4-6 ; *The journal of theological Studies*, 1900. — 4. Dans les *Constitutions*, il est dit que Jésus donna aux Apôtres « les mystères *antitypes* de son saint corps et de son sang, » V, 14, que le sacrifice non sanglant est offert à Dieu en mémoire de la mort du Seigneur, « grâce aux *symboles* de son corps et de son sang, » VI, 24 ; Cf. VI, 30 ; VII, 25. Mais, quand arrive la communion, l'évêque, en distribuant le pain consacré, dit : *Corps du Christ*. Amen, répond le fidèle ; et le diacre, présentant le calice, dit : *Sang du Christ calice de vie*. Amen, répond encore le fidèle, VIII.

alexandrin et les expressions de symbole, d'image, de type, de ressemblance ou de figure. On pourrait croire à une conception nouvelle et purement symbolique de la présence du Christ dans l'eucharistie, mais on se méprendrait singulièrement. Cette terminologie doit s'entendre, d'après le contexte, en fonction de la réalité mystérieuse que recouvre le sacrement et qui est dûment affirmée. Nous en avons un exemple saisissant dans saint Cyrille de Jérusalem.

Sa catéchèse mystagogique sur le corps et le sang du Seigneur ne laisse aucun doute à cet égard. Lui aussi affirme la réalité de la présence du corps et du sang du Christ, fondée sur la parole transformatrice de l'institution, et qui rend le fidèle *concorporel* et *consanguin* du Christ (1), car on ne peut pas douter de la parole du Christ ; il a changé l'eau en vin, il change aussi le vin en sang, « Donc, avec une conviction entière, recevons-le comme le corps et le sang du Christ ; car dans la *figure* du pain, t'est donné le *corps*, et, dans la *figure* du vin, t'est donné le *sang*, pour que tu deviennes, *en recevant le corps et le sang du Christ*, concorporel et consanguin au Christ. Ainsi nous devenons *Christophores, le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres*. Ainsi, selon le bienheureux Pierre, nous devenons participants de la nature divine (2). » « Ne t'attache donc pas au pain et au vin seulement. Selon l'affirmation du Seigneur, *c'est le corps et le sang du Christ;* si les sens te présentent cela, que la foi te rassure et te confirme, n'en juge pas d'après le goût, mais sois invinciblement convaincu par la foi que Dieu a daigné te rendre participant au corps

1. *Cat.*, XXII, 1 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1097. — 2. *Cat.*, XXII, 3 ; col. 1100.

et au sang du Christ (1). » « Instruit de ces choses, et convaincu que *le pain qui paraît n'est pas pain*, bien que le goût t'en donne l'impression, *mais corps du Christ*, et que *le vin qui paraît n'est pas vin*, bien que le goût le veuille, *mais sang du Christ*, ranime ton cœur (2). » On le voit, le mot *figure* n'exclut pas la réalité; le pain et le vin sont la figure du corps et du sang, mais ils ne sont plus ni pain ni vin, ils sont le corps et le sang du Christ.

C'est saint Chrysostome (3), le docteur de l'eucharistie, comme on l'appelle parfois, qui a débarrassé la pensée grecque des termes symboliques que nous venons de constater ; il écarte toute formule qui pourrait prêter à l'équivoque ; il entend littéralement les paroles de la promesse (4) et le langage liturgique issu des Synoptiques et de la première Epître aux Corinthiens ; il voit dans le corps eucharistique le corps historique du Sauveur (5).

Dès la fin du IVe siècle, et dans le courant du Ve, les Grecs ne se borneront plus à affirmer la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, ils voudront savoir et chercheront à expliquer comment Jésus y devient présent ; c'est la question de la transsubstantiation. Posée par saint Grégoire de Nysse, elle provoquera diverses réponses. Et beaucoup plus tard, saint Jean Damascène, résumant et fixant la tradition de l'Eglise d'Orient, montrera que toute équivoque qui prêterait au symbolisme a définitivement été éliminée, et que le dogme de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie est bien l'expression de la foi des Grecs. Il montrera de même que

1. *Cat.*, XXII, 6 ; col. 1101. — 2. *Cat.*, XXII, 9 ; col. 1104. — 3. Cf. Nægle, *Die Eucharistielehre der hl. Joh. Chrysostomus, der Doctor Eucharistiæ*, Strasbourg, 1900. — 4. *In Johan.*, hom. XLV-XLVII. — 5. Cf. *In Matth.*, hom. LXXXII : *In prodita Judæ*, hom. I, 6.

c'est par la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ que Jésus est présent (1).

2. *Chez les Latins.* — Plus explicitement encore que saint Hilaire de Poitiers, dont le témoignage sur la réalité de la présence du Christ dans l'eucharistie est formel (2), saint Ambroise appelle *consécration* la formule par laquelle le pain devient le corps du Christ ; il en dégage le caractère miraculeux qui *convertit la nature* des éléments et les fait devenir ce qu'ils n'étaient pas, à savoir le corps et le sang (3). C'est l'amorce de la théorie de la transsubstantiation. Dans le *De fide* (4), saint Ambroise parle de la *transfiguration* du pain et du vin. Pour étrange que paraisse ce terme, et Dieu sait s'il a été exploité par les vieux protestants et par Loofs (5), il ne contredit pas l'idée de conversion déjà formulée par l'évêque de Milan. Dans l'indécision de la langue théologique, et faute d'un terme propre et arrêté, saint Ambroise dit transfiguration au sens de Tertullien (6) ; sous

1. *De fide orth.*, IV, 13 ; *Patr. gr.*, t. XCIV, col. 1141-1152. « L'Eglise grecque a maintenant un dogme de la cène, dit Loofs, art. *Abendmahl*, p. 57, dans la *Realencyklopädie* ; elle enseigne la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie après la consécration. Elle a maintenant une théorie de la conversion. Car Jean de Damas, qui l'a le premier développée, est demeuré le dogmatiste normal de l'Eglise grecque. » M. Loofs s'abuse : le dogme de la présence réelle existait avant Jean de Damas, chez les Grecs, comme nous venons de le montrer ; dans la leçon suivante, nous montrerons que le dogme de la transsubstantiation existait également avant saint Jean Damascène. — 2. « Vere sub mysterio carnem corporis sumimus... De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim (dans l'eucharistie) et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est et vere sanguis est. » *De Trinit.*, VIII, 13 ; *Pat. lat.*, t. X, col. 246 sq. 3. *De myst.* IX, 52-54 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 406-407. — 4. *De fide*, IV, 10, 124. — 5. *Abendmahl*, p. 60-61. — 6. Le Verbe s'est fait chair, dit Tertullien ; s'est-il donc transfiguré en chair

sa plume, *transfigurare* et *convertere* sont synonymes (1).

Saint Augustin aurait-il pensé autrement que saint Ambroise, en opposition avec la foi en la présence réelle bien connue à son époque ? Le fait serait assurément singulier. On assure pourtant (2), parmi les protestants, que « le plus grand docteur du catholicisme occidental a pris, dans sa doctrine de l'eucharistie, à peu près la même position que Bérenger, Wiclef et Calvin. » La vérité est, de l'aveu même des protestants, que dans l'œuvre d'Augustin, il y a deux séries de textes à première vue inconciliables, les uns absolument formels en faveur de la présence réelle, et ils abondent, les autres semblant affirmer une présence en figure.

Inutile donc d'insister outre mesure sur les premiers. Citons cependant celui-ci : « Vous devez savoir ce que vous avez reçu, ce que vous recevez, ce que vous devez recevoir quotidiennement. Ce pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu, est le corps du Christ ; ce calice, ce que contient le calice, sanctifié par la parole de Dieu, est le sang du Christ (3). » La sanctifica-

ou revêtu de chair ? Utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem ? Immo indutus. *Adv. Prax.*, 27 ; t. II, col. 190.

1. Le *De sacramentis* affirme comme saint Ambroise que la consécration est opérée par la parole du Christ, et que cette parole est efficace pour opérer un miracle analogue à celui de Moïse faisant jaillir l'eau du rocher. Ce miracle change la nature du pain et du vin ; *De sacr.*, IV, 14 ; c'est une conversion, *De sacr.*, IV, 15, 16. Mais au lieu de dire qu'on reçoit le Christ dans l'eucharistie sous un mode spirituel d'être, il parle de similitude ; mais c'est une similitude qui recouvre une réalité, la réalité affirmée formellement : *Ex pane fit corpus Christi, vinum fit sanguis consecratione*.— 2. Article *Abendmahl* dans la *Realencyklopädie,* 3e édit., t. II, p. 61-63. — 3. *Serm.* CCXXVII.

fication du pain et du vin est l'acte par lequel l'élément matériel devient signe du corps et du sang, et celui par lequel, en même temps, un don objectif est lié à ce signe. C'est la théorie augustinienne du sacrement, signe et vertu. Dans le sacrement de l'eucharistie, le signe est ce qui se voit ou, comme nous disons, les apparences, les espèces ; la vertu est invisible, uniquement accessible à la foi, mais nullement créée par la foi ; car l'enfant, qui est incapable d'un acte de foi, la reçoit. La réalité objective de ce don caché, à savoir le corps et le sang du Christ, n'est pas plus douteuse que la réalité du signe qui lui sert de véhicule. Rien de plus clair.

La conviction de saint Augustin est qu'il faut adorer l'eucharistie parce qu'elle contient la chair du Christ (1) ; que Jésus, à la Cène, se portait dans ses mains (2) ; que si l'homme a pu faire ce pain et ce vin, il faut l'opération du Saint-Esprit pour les changer en un si grand sacrement (3) ; que le pécheur indigne mange réellement la chair du Christ et boit son sang, mais à son propre détriment (4). Et cette conviction doit être celle du lecteur attentif des œuvres de l'évêque d'Hippone, quelque déconcertants que puissent paraître d'autres textes. Ceux-ci furent l'objet d'une vive discussion à partir du IXe siècle entre les partisans et les adversaires de la présence réelle. Mais Paschase Radbert (5), au IXe

1. *In Ps.*, XCVIII, 9 ; t. XXXVII, col. 1265. — 2. *In Ps.*, XXXIII, enarr. I ; t. XXXVI, col. 306. — 3. *De Trinit.*, III, IV, 10 ; t. XLII, col, 873-874. — 4. Serm. LXXI, 17; t. XXXV, col, 453 ; *De bapt.*, V, VIII ; t. XLIII, col. 181. « Ce que les catholiques reçoivent et, d'après Augustin, ils reçoivent validement le sacrement, demeure entièrement obscur, dit Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 148. Et je ne puis souscrire à cette parole de Dorner : Augustin ne connaît pour les incroyants aucune manducation du corps et du sang du Christ. » — 5. *De corpore et sang. Domini* ; *Expositio* ; *Patr. lat.*, t. CXX, col. 1267 sq., 1357 sq.

siècle, contre Ratramne (1), Gerbert (2), au x^e^, puis Lanfranc (3), Durand de Troarne (4), Guitmond d'Aversa (5), Alger (6), contre Bérenger, au xi^e^, démontrèrent l'orthodoxie des textes augustiniens qu'on essayait d'opposer au dogme de la présence réelle (7).

Avec le xii^e^ siècle et le xiii^e^ l'enquête patristique se poursuivit et se développa, non seulement en faveur du dogme de la présence réelle, mais encore en faveur de celui de la transsubstantiation et de tous les problèmes que soulève l'étude du sacrement de l'eucharistie. Nous aurons à en parler dans la prochaine leçon. Signalons seulement ici les décisions qui intervinrent et l'enseignement qu'en a tiré le *Catéchisme Romain*.

1. *De corp. et sang.; Patr. lat.*, t. cxxi, col. 137. — 2. *De corp. et sang.* ; t. cxxxix, col. 171. — 3. *De corp.* ; t. cl, col. 420 sq. — 4. *De corp.*; t. cxlix, col. 1384 sq. — 5. *De corp.*; t. cxlix, col. 1470 sq.— 6. *De sacr. corp. et sang.*; t. clxxx, col. 775 sq. — 7. « Saint Augustin a déclaré maintes fois que l'on devait s'incliner devant la croyance générale, devant celle qui est professée par l'Eglise. Or, vous autres, Bérengariens, vous ne pouvez avoir la prétention de former l'Eglise. Vous n'êtes qu'une poignée et vous avez l'Eglise contre vous. Si vous êtes, comme vous le dites, les vrais disciples de saint Augustin, inclinez-vous donc devant la croyance du monde chrétien. C'est votre maître qui vous en fait un devoir. » Guitmond, *De corp.*, 3; t. cxlix, col. 1487. « Le saint docteur d'Hippone, fatigué par les labeurs de la composition, n'a pas toujours suffisamment expliqué sa pensée. De là vient qu'il paraît obscur aux ignorants, et qu'il est même pour certains une source d'erreur. D'ailleurs si, par impossible, il s'était trompé sur un si grand mystère, ce serait le moment de rappeler la parole de l'Apôtre : « *Quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Evangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème.* » Durand de Troarne. *De corp.*, 25; t. cxlix, col. 1415. Voir, sur l'explication de la pensée augustinienne, la note de la fin de cette leçon.

# III. Définitions conciliaires

**I. Contre les iconoclastes.** — Tant que la doctrine traditionnelle de la foi à la présence réelle a été unanimement reconnue, l'Eglise n'est pas intervenue. La première fois qu'elle l'a fait, ce fut contre les iconoclastes, non que ceux-ci niassent ce dogme, mais parce qu'ils prétendaient que l'eucharistie est l'image du Christ (1).

**II. Contre Bérenger.** — Une seconde fois, l'Eglise a dû intervenir, et c'est contre Bérenger. Bérenger niait certainement le dogme de la transsubstantiation ; niait-il aussi le dogme de la présence réelle ? Ses contradicteurs, Lanfranc, Hugues de Langres, Guitmond, entre autres, l'en ont accusé ; saint Thomas l'a cru. « Bérenger a enseigné, le plus souvent, la présence figurative de Notre Seigneur dans le sacrement de l'autel ; c'est donc à juste titre, écrivait naguère dom Renaudin (2), qu'on l'a nommé le précurseur des sacramentaires. » Que, sur ce point particulier, on puisse plaider les circonstances atténuantes (3), passe ; mais ce que nous devons retenir de toute la controverse et de toutes les actions synodales dirigées contre lui, c'est la formule célèbre qu'il fut obligé de souscrire sous Grégoire VII, au concile de Latran de 1079 (4). Cette formule com-

1. Isti vero præclari viri (les iconoclastes) volentes venerabilium imaginum abolere conspectum, aliam imaginem introduxerunt, quæ non est imago, sed corpus et sanguis Christi. » *Conc. Nic.* II, septième concile général de Nicée, 787, Act. 6. Hardouin, t. IV, col. 370. — 2. *L'université catholique*, Lyon, 1902, t. XL, p. 442. — 3. Article *Bérenger*, dans le *Dict. de Théol.*, t. II, col. 735-736. — 4. « Moi, Bérenger, je crois de cœur et je professe de bouche que le pain et le vin placés sur l'autel, par le mystère de l'oraison sacrée et par les paroles de notre Rédempteur, sont convertis substantiellement en la vraie, vivifiante et propre chair,

prend deux choses : le dogme de la transsubstantiation moins le mot et celui de la présence réelle. Ce dernier est accentué de manière à ne laisser place à aucune équivoque. Ce qu'il y a sur l'autel après la consécration, c'est le vrai corps du Christ, celui qui est né de la Vierge, qui a été crucifié et qui siège à la droite du Père, c'est son vrai sang, celui qui jaillit de son côté ouvert par la lance ; la présence du Christ n'est pas seulement une présence figurative ou virtuelle, mais c'est la présence de sa propre nature, de sa véritable substance.

III. Contre les albigeois. — Bien que condamnés déjà, en 1184, au concile de Vérone, par Lucius III, les albigeois continuèrent la guerre contre l'Eglise. Parmi leurs multiples erreurs se trouvait celle qui niait la présence réelle et la transsubstantiation. Ils furent condamnés de nouveau au concile général de Latran, en 1215. Dans son décret *De fide catholica*, le concile définit que, dans l'Eglise, « est à la fois le prêtre et le sacrifice de Jésus-Christ, dont le corps et le sang sont véritablement contenus dans le sacrement de l'autel sous les apparences du pain et du vin (1). »

et au sang de Jésus-Christ Notre Seigneur, et que, après la consécration, c'est le vrai corps du Christ, lequel est né de la Vierge et, offert pour le salut du monde, a été suspendu sur la croix, et siège à la droite du Père, et c'est le vrai sang du Christ, lequel a coulé de son côté, et cela non pas seulement en signe et par la vertu du sacrement, mais en propriété de nature et en vérité de substance. » Denzinger, n. 298. Le second concile de Latran, en 1139, can. 23, Denzinger, n. 309, a condamné Pierre de Bruis et ses partisans qui niaient « le sacrement du corps et du sang du Seigneur. » — De même Lucius III, Denzinger, n. 339, a condamné les albigeois qui pensaient autrement que l'Eglise, particulièrement au sujet de ce même sacrement de l'eucharistie.

1. *Conc. lat.*, IV, cap. *Firmiter*, Denzinger, n. 357. Le concile

IV. **Contre les protestants.** — Après les témoignages patristiques, et conformément aux données scripturaires, le concile de Trente dut réprouver l'enseignement erroné des protestants sur les sacrements en général et sur l'eucharistie en particulier. Les réformés, pour la plupart, interprétaient l'Ecriture à leur guise et ne pouvaient pas s'entendre sur l'interprétation des paroles si courtes et si claires de l'institution. De même ils ne retenaient des Pères que ce qui semblait favoriser leur manière de voir. Et pourtant quels progrès n'avait pas introduits dans la théologie la controverse eucharistique ! que de matériaux épars ! Sans doute, les Pères n'avaient pas traité *ex professo* de l'eucharistie ; ne s'étant pas trouvés en face des problèmes si délicats soulevés dans le haut moyen âge, ils n'avaient pas eu à se préoccuper de donner à leur langage la précision et l'exactitude que réclamèrent plus tard ces problèmes. De là, chez eux, des manières de s'exprimer qui ne pouvaient manquer, considérées isolément, de prêter à l'équivoque et même à un sens hétérodoxe. Mais, replacées dans leur milieu, comme elles étaient loin de dire ce que l'on tenait à leur faire signifier ! Ce travail d'éclaircissement et d'explication n'avait pas cessé de se poursuivre. En outre, les grands théologiens de la scolastique, un Pierre Lombard, un saint Thomas surtout, avaient fouillé

de Constance, en 1418, condamne cette propositton de Wiclef : « Christus non est in eodem sacramento (altaris) identice et realiter propria præsentia corporali. » Denzinger, n. 479. Il définit que le corps tout entier et le sang du Christ sont vraiment contenus tant sous l'espèce du pain que sous l'espèce du vin. Denzinger, n. 585. A son tour, le *Decretum pro Armenis*, Denzinger, n. 593, porte : « Ipsorum verborum (consecrationis) virtute substantia panis in corpus Christi, et substantia vini in sanguinem convertuntur : ita tamen, quod totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini. »

en tous sens les problèmes eucharistiques non sans y projeter quelques rayons de lumière. Mais tout cela était non avenu ; et les protestants s'obstinèrent, malgré Luther, à ne voir dans l'eucharistie qu'un symbole, qu'une figure du corps et du sang de Jésus-Christ, ce qui n'était rien moins que la négation de la présence réelle. De là ce canon du concile de Trente : « Si quelqu'un nie que dans le trés saint sacrement de l'eucharistie ne sont pas contenus vraiment, réellement et substantiellement, le corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ avec son âme et sa divinité, et par suite le Christ tout entier ; s'il dit qu'ils n'y sont qu'en signe, en figure ou en vertu ; qu'il soit anathème (1). »

1. **L'enseignement du Catéchisme Romain** est pleinement conforme aux données de l'Ecriture et à la tradition patristique. Il s'appuie sur les paroles de l'institution et sur le témoignage de saint Paul. Il cite saint Hilaire, le pseudo-Ambroise, saint Ambroise, saint Chrysostome, saint Augustin, saint Jérôme, le pseudo-Denys et saint Jean Damascène. Il rappelle la condamnation de Bérenger, les conciles de Latran, de Florence et de Trente. Et il condense en quelques lignes la doctrine des scolastiques (2). « Ce qui met le comble au bonheur et à la jouissance des personnes pieuses, c'est de contempler la dignité de ce grand sacrement. Par là, elles comprennent d'abord toute la perfection de la loi évangélique à laquelle il a été donné de posséder en réalité ce qui n'avait été représenté qu'en figure sous la loi de Moïse. Aussi saint Denys (3) a-t-il merveilleusement dit que notre Eglise tient le milieu entre la Synagogue et la céleste Jérusalem, et qu'elle participe de l'une et de l'autre. Les fidèles ne sauraient donc assez admirer la perfection de la sainte Eglise et la sublimité de sa gloire, puisqu'il semble n'y avoir

1. Sess. XIII, *De sanct. euch. sacr.*, can. 1. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr. euch.*, n. 24-29. — 3. Pseudo-Denys, *De eccl. hier.*

qu'un degré entre elle et la béatitude céleste. Nous avons cela de commun avec les habitants des cieux, que les uns et les autres nous possédons Jésus-Christ, Dieu et homme, présent au milieu de nous. Le seul degré qui nous sépare d'eux, c'est qu'ils jouissent de la présence de Jésus-Christ par la vision béatifique, tandis que nous, nous l'adorons bien avec une foi ferme et inébranlable, comme présent au milieu de nous, mais notre vue ne saurait percer jusqu'à lui ; il se tient caché derrière le voile admirable des saints mystères. Ensuite les fidèles éprouvent dans ce sacrement l'immense charité de notre Sauveur Jésus-Christ. N'est-ce pas un des plus beaux traits de sa bonté de n'avoir pas emporté loin de nous cette nature qu'il nous avait empruntée, mais d'avoir voulu être et demeurer autant que possible avec nous, au point qu'on peut avec vérité lui appliquer toujours ces paroles : « *Mes délices sont d'être parmi les enfants des hommes* (1). »

2. Réponse aux objections tirées de saint Augustin. — *Théorie des signes et des figures dans l'eucharistie.* « Ces locutions (de signe, de figure, de sacrement) sont naturelles si on fait deux réflexions. L'eucharistie, au sens catholique, se distingue des autres sacrements, en ce que, outre la grâce à produire, elle se compose d'un double élément : l'un invisible, le corps de Jésus-Christ, l'autre, seul visible et sensible, le pain, ou ce qui reste du pain, les accidents qui en jouent le rôle et en gardent les apparences. Or, ce pain, ou, comme nous disons aujourd'hui, ces *espèces* sont vraiment, dans toute la force du terme, un signe du corps du Christ, et non ce corps : elles *représentent* ce corps que les yeux ne voient pas, que la foi seule découvre. D'autre part, Augustin ne donne le nom de *sacramentum* qu'à l'élément sensible et palpable (tout élément invisible étant la *res* ou la *virtus sacramenti*). Tandis qu'aujourd'hui le terme de *sacrement*, de *saint sacrement*, éveille chez nous l'idée du corps du Christ, au IV^e siècle ces mots signifiaient proprement le pain apparent, ce qu'on nom-

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr. euch.*, n. 39.

mait improprement *panis*, *natura panis*. Rien d'étonnant donc qu'il dise que le sacrement de l'eucharistie (élément sensible, les accidents) est une figure du corps du Christ puisque c'est la stricte vérité. »

*Théorie de la manducation spirituelle.* « De même qu'il considérait le signe du corps du Christ ou le sacrement sensible, de même il envisage la manducation, c'est-à-dire la réception, l'action du fidèle pour s'assimiler le Christ, pour remplir la grande loi : *Nisi manducaveritis.* Or, la réponse d'Augustin est très catholique et très vraie, dans ses trois assertions : *pas de manducation matérielle, charnelle, au sens des grossiers capharnaïtes; In Ps.* XCVIII, 9 ; il exige *une manducation spirituelle*, une manducation par le cœur, non par les dents. *In Joan*, tract., XXVI, enfin des actes intérieurs comme la foi et le souvenir du Christ mort pour nous. Aujourd'hui encore, l'Eglise exprime de même les devoirs du fidèle pour recevoir le Christ avec fruit. Enfin cette manducation, il l'appelle *figurée*, et c'est très juste dans le sens et dans les termes d'Augustin. Car, il faut le noter, il ne dit pas *la présence du Christ* n'est qu'en figure, c'est la *manducation* du Christ qui est appelée figurative, et avec raison. Car si le Christ est réellement présent, si la réception de son corps en nous est très réelle, si la manducation des espèces est aussi réelle, la manducation du corps du Christ par nos organes n'est que figurée : le corps du Christ, en effet, est à l'abri de toute cette action réelle qui s'appelle manducation : il n'est ni broyé par les dents, ni altéré, ni assimilé : seules les espèces sont atteintes... On objectera : Cette manducation spirituelle, chez Augustin, exclut toute réception réelle du Christ. Interprétation gratuite et fausse. Elle est contraire au texte : Augustin repousse uniquement la manducation matérielle, le morcellement du Christ; la réception réelle du Christ dans le sacrement n'est nulle part rejetée... Contraire au but du saint Docteur : il est uniquement préoccupé de repousser tout morcellement du corps du Christ, d'expliquer comment *non consumitur morsibus*, *In Joan.*, tract. XXVII, 3... Contraire au contexte.. Contraire enfin au principe, si

souvent proclamé par Augustin, de la communion des enfants... Quelle manducation supposait-il donc dans les enfants? Seulement matérielle? Elle est inutile. Spirituelle par la foi? Elle leur est impossible. Il admettait donc une manducation spirituelle par la présence réelle du Christ. »

*Théorie de l'eucharistie, figurant l'Eglise, corps mystique du Christ.* — « Voir dans l'eucharistie le grand bien de l'Eglise et dans les symboles eucharistiques l'image de son unité, ce n'est pas seulement conforme à la pensée de saint Augustin, c'est, nous osons le dire, une des idées dominantes de sa théorie eucharistique : il y revient constamment... Partant de ces deux idées que l'Eglise est le vrai corps mystique du Christ, corps dont il faut être membre pour participer à sa vie, et d'autre part que manger son corps et son sang dans l'eucharistie, c'est devenir membre du Sauveur, être un avec lui, il envisageait ce mystère comme le sacrement de l'incorporation parfaite du fidèle au Christ et à son Eglise. *O sacramentum unitatis ! O vinculum caritatis !* s'écriait-il, *In Joan., loc. cit.* Et il empruntait à saint Cyprien le symbolisme du pain et du vin, formés de multiples grains de blé et de raisin broyés et confondus dans l'unité. Théorie aussi belle qu'elle est ancienne dans l'Eglise. Mais, loin de former une objection contre la présence réelle, elle en est une admirable confirmation. En effet, le symbolisme de l'Eglise n'est donné par Augustin que comme un sens secondaire, mystique, de la formule *Corpus Christi* : il suppose toujours le sens premier et littéral qui désigne le *corps réel* de Jésus-Christ...

« La vérité est que, pour saint Augustin comme pour saint Paul, l'eucharistie et les formules qui l'expriment enferment un double mystère : d'abord le mystère du corps et du sang réels de Jésus-Christ, donnés sous les symboles du pain et du vin, et l'incorporation du fidèle au Christ lui-même qui devient, par la vertu sacramentelle, un principe de vie divine ; puis, le mystère du corps mystique du Christ, l'Eglise et l'incorporation du fidèle dans l'unité de ce corps mystique. Et ce second symbo-

lisme loin d'exclure le premier sens, le suppose essentiellement et en dérive, dans la pensée de Paul et d'Augustin, comme une conséquence à la fois logique et symbolique. C'est, précisément parce que les fidèles, en recevant les sacrements, surtout en « mangeant » le corps réel du Christ, se sont incorporés à Lui et vivent de Lui, qu'ils forment tous ensemble un seul corps mystique, l'Eglise. » Portalié, article *Augustin*, dans le *Dict. de Théol.*, t. I, col. 2422-2425.

# Leçon XXIX^e

# L'Eucharistie

*La transsubstantiation.* — I. *Chez les Pères.* — II. *D'après saint Thomas et le Catéchisme Romain.*

Une première question s'est posée, au sujet de l'eucharistie, celle de savoir ce que contient ce sacrement. D'un accord unanime et ferme, l'Ecriture et la tradition ont répondu : Ce qu'il renferme, c'est le corps, c'est le sang de Jésus-Christ, c'est Jésus-Christ lui-même tout entier. Aussitôt se pose une question nouvelle, celle-ci : Comment Jésus-Christ est-il rendu présent ? C'est la question capitale et délicate de la transsubstantiation, dont nous allons parler dans cette leçon. Après quoi nous examinerons celle du mode de la présence sacramentelle (1).

## I. La transsubstantiation chez les Pères

I. Les données scripturaires. — L'Ecriture, nous l'avons vu, s'exprime de la manière la plus claire et impose d'autorité le dogme de la présence

1. Pour la bibliographie, voir la leçon XXVII^e. Dans les théologiens anciens et récents, voir spécialement ce qui a trait à la transsubstantiation.

réelle. C'est ainsi qu'elle a toujours été comprise: la liturgie, les Pères, l'Eglise ont pris ses expressions dans le sens littéral et obvie. Prouve-t-elle avec la même évidence le dogme de la transsubstantiation ? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle l'implique comme la seule manière rationnelle d'expliquer la présence réelle. Car la proposition : Ceci est mon corps, ceci est mon sang, serait fausse si la substance du pain et du vin restait après la consécration. Le pain restant pain et le vin restant vin ne peuvent être le corps et le sang du Christ. Prétexter une synecdoque, c'est alléguer une figure de rhétorique inexplicable ici. On comprend qu'en montrant une bourse, on puisse dire: Voici de l'argent. Personne ne s'y trompe. Mais que le pain et le vin, à raison de leur nature ou de l'usage, indiquent qu'ils contiennent une autre substance, c'est ce qui n'a pas lieu. Sans doute, Notre Seigneur aurait pu prévenir ses Apôtres qu'il leur donnerait son corps à manger et son sang à boire en les unissant au pain et au vin, ce qui aurait supprimé toute équivoque, mais il ne l'a pas fait. Il a dit : Ceci est mon corps, ceci est mon sang ; c'est donc vraiment son corps et son sang qu'il a donnés en aliment, et non pas simplement du pain et du vin. D'une manière ou d'une autre, la substance du pain et du vin a disparu pour faire place au corps et au sang du Christ. Il y a donc là une substitution qui implique un changement, dont il reste à déterminer la nature. Et ce changement, ainsi que l'ont compris les Pères et les théologiens, ainsi que l'a défini l'Eglise, n'est autre que ce que nous appelons la transsubstantiation. Aussi les calvinistes avaient-ils raison de reprocher aux luthériens leur manque de logique; car du moment qu'on admet que, par les paroles de la consécration, le Christ est subs-

tantiellement présent dans l'eucharistie, on doit admettre que cela ne peut être que par un changement de substance. Il s'est rencontré pourtant des catholiques, au moyen âge, qui admettaient bien le dogme de la transsubstantiation, sur l'autorité de l'enseignement traditionel et des définitions de l'Eglise, mais qui croyaient que l'Ecriture ne suffit pas à l'établir. Leur opinion est restée isolée et n'a point prévalu, car, encore une fois, l'Ecriture implique le changement des substances.

II. **La notion de conversion.** — Longtemps les Pères se sont contentés d'affirmer le fait de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, sans chercher à se l'expliquer. D'autrès sujets dogmatiques, travestis ou niés par l'hérésie, attirèrent leur attention et concentrèrent leurs efforts. Il n'était pourtant pas possible qu'un jour ou l'autre ils n'en vinssent à examiner d'un peu près le dogme de la présence réelle et à se demander si le Christ est présent dans l'eucharistie en même temps que le pain et le vin, ou plutôt si le pain et le vin n'ont pas disparu, et comment. Ce premier problème posé, il a bien fallu le résoudre. Comment ont-ils essayé de le résoudre et comment y sont-ils parvenus? C'est ce que nous allons voir.

*Chez les Pères grecs.* En Orient, les Pères ont commencé par affirmer que les paroles de la consécration, l'intervention du Verbe ou du Saint-Esprit introduisent un changement dans le pain et dans le vin ; ce changement, ils l'ont qualifié de conversion. Faute d'un terme approprié et d'usage courant dans la langue théologique encore rudimentaire, ils ont employé plusieurs verbes, qui tous expriment l'idée d'un changement par conversion, grâce auquel le pain n'est plus le pain et le vin

n'est plus le vin, mais le pain devient le corps et le vin devient le sang du Christ. Il y a là un acte miraculeux ; qu'on l'attribue aux paroles mêmes de la consécration, qui conservent l'efficacité toute-puissante qu'elles eurent sur les lèvres de Jésus, ou bien à la descente du Verbe ou à l'intervention du Saint-Esprit, c'est dans tous les cas un miracle qui fait le pain corps du Christ et le vin sang du Christ.

C'est une sanctification, dit saint Cyrille de Jérusalem, un changement : μεταβέβληται (1). Ce changement, cette μεταβολή est l'amorce de la théorie de la conversion eucharistique ; un tel terme implique la transsubstantiation (2). De même saint Grégoire de Nysse parle de transformation ; μεταστοιχείωσις (3), ou changement d'élément ; saint Jean Chrysostome se sert des verbes μετασκευάζω (4), μεταῤῥυθμίζω (5) ; Théodoret de celui de μεταβάλλομαι (6) ; saint Cyrille d'Alexandrie (7) de celui de μεταποιεῖσθαι : autant de verbes qui expriment l'idée de changement, de conversion, à très peu de nuances près. Pas de doute, l'eucharistie, dans la pensée de ces Pères, offre aux yeux de la foi une transformation mystérieuse qui s'est opérée dans le pain et dans le vin ; c'est un fait dont ils affirment tous l'existence, mais dont aucun, sauf Grégoire de Nysse, ne cherche à expliquer la nature. La voie est ouverte à la théorie de la transsubstantiation, mais la théorie elle-même est encore à élucider, à préciser par une analyse approfondie et exacte, dont les Grecs ne se préoccupèrent pas,

1. *Cat.* XXIII, 7; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1116. — 2. Quoique avec mauvaise grâce, M. Loofs est obligé de reconnaître la force de l'expression, *Abendmahl*, p. 53. — 3. *Cat. magna*, 37; *Patr. gr.*, t. XLV, col. 93 sq. — 4. *In Matth.*, homil. LXXXII, 5. — 5. *In prodit. Judæ*, hom. I, 6 ; t. XLIX, col. 380. — 6. *Eranistes*, II; *Patr. gr.*, t. LXXXIII, col. 168. — 7. *In Matth.*, XXVI, 27 ; *Patr. gr.*, t. LXXII, col. 451

arrêtés peut-être par leur appréhension du monophysisme, mais dont nous sommes redevables aux grands théologiens de la scolastique.

Il est certain que saint Grégoire de Nysse († c. 394) a vu le problème, mais son essai de solution n'a eu aucune chance de succès. Comme ses contemporains et ses prédécesseurs, il affirme la réalité de la présence du Christ dans l'eucharistie ; allant plus loin, il affirme encore que cette présence est due à une conversion ; en quoi consiste exactement cette conversion ? En une assimilation du pain à la chair du Christ. Cette assimilation n'a rien de comparable à celle qui se produisait dans le corps du Christ, par la nutrition, pendant sa vie mortelle ; elle est plutôt analogue à la prise de possession d'un corps humain par le Verbe dans l'incarnation ; ainsi, au moment de la consécration, le Christ s'assimilerait le pain en le convertissant en sa chair. C'est là, au dire de Schwane (1), une claire expression du dogme de la transsubstantiation ; Loofs, au contraire, n'y voit qu'une impanation, ce qui ne s'accorde guère avec le changement d'élément dont parle Grégoire (2). Disons simplement que ce n'est qu'un essai d'explication, auquel on ne s'arrêtera pas, et que le problème de la transsubstantiation reste : il est posé, on devra le résoudre.

Sans avoir analysé le fait de la présence réelle et sans en avoir esquissé une théorie, Chrysostome († 407) permet de conclure de son enseignement que la disparition de la substance du pain, dont il ne reste après la consécration que l'apparence ou le signe sacramentel laissé aux accidents, et la présence réelle du corps du Christ impliquent une con-

1. *Hist. des dogmes*, trad. franç., Paris 1903, t. III, p. 547. — 2. *Abendmahl*, p. 54.

version, et une conversion substantielle (1). Il est regrettable que le grand docteur n'ait pas lui-même dégagé cette idée féconde. Il affirme la conversion, mais sans l'expliquer ; il précise le moment où elle s'opère par les paroles mêmes du Sauveur, mais il n'en indique pas le mode ; il écarte définitivement toute explication allégorique de la présence réelle, mais il ne cherche pas à approfondir davantage le mystère eucharistique dans le sens de la spéculation.

Saint Cyrille d'Alexandrie († 444), tout comme Grégoire de Nysse, regarde l'immortalité comme le fruit de la communion, mais ne croit pas que le Verbe se crée un corps avec les éléments du pain ; tout comme Chrysostome, il identifie le corps du Christ dans l'eucharistie avec le corps de l'incarnation uni à la divinité ; il se sert de cette doctrine comme de base d'argumentation contre Nestorius. En disant qu'on reçoit le corps du Sauveur comme dans du pain (2), il laisse entendre que le sacrement ne contient plus du pain ; la substance du pain a donc cessé d'être ; elle n'a pu que se changer en la substance du corps, c'est la seule conclusion logique qui s'impose, et ceci encore mène droit à la théorie de la transsubstantiation. Mais pas plus que saint Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie n'a dirigé son examen de ce côté : il ne dit rien sur la nature du pain après que la chair du Christ a été rendue présente, et rien sur le mode d'être de cette chair dans l'eucharistie.

Théodoret († c. 458), dans son *Eranistes*, défend contre les monophysites la double nature du Christ dans l'incarnation par le dyophysisme eucharistique : sa thèse est vraie, son argument est faux ; et c'est l'*Eranistes* qui a raison en prétendant que les

1. Cf. Nægle, *Die Eucharistielehre der hl. J. Chrysostomus*, Strasbourg, 1900, p. 85-86. — 2. *In Luc.*, XXII, 19.

symboles du corps et du sang sont une chose avant l'épiclèse et en deviennent une autre après, mais il ne nous apprend pas la nature de cette conversion. Théodoret admet, lui aussi, une conversion, mais qui consiste simplement dans l'addition de la grâce à la nature du pain, de telle sorte que c'est une conversion qui n'a rien de la conversion d'une substance, celle du pain, en une autre substance, celle du corps du Christ, telle que la comporte le dogme de la transsubstantiation (1).

La fausse analogie entre l'eucharistie et l'incarnation se retrouve dans la fameuse lettre au moine Césaire, attribuée à saint Chrysostome. Son auteur, pour montrer que, dans l'unité de personne, les deux natures du Christ ne sont pas consubstantielles, mais demeurent distinctes, a recours à l'analogie qu'il croit trouver dans l'eucharistie (2). D'après lui, en effet, dans l'eucharistie, la nature du pain et la nature du corps du Christ subsistent après la consécration ; le pain perd la dénomination de pain pour mériter celle de corps du Christ, mais il garde sa nature de pain. Ainsi les Grecs à tendance nestorienne n'acceptent pas l'idée de conversion, par horreur du monophysisme. Mais leur erreur sur ce point est appelée au plus complet insuccès. L'analogie, dont elle a fait état, doit disparaître définitivement aussitôt que la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie aura pleinement triomphé sous Justin et Justinien, dans la première moitié du VI$^{e}$ siècle.

Léonce de Bysance († c. 543) renoue la tradition et se montre l'écho fidèle de saint Cyrille d'Alexandrie. Il croit à la présence réelle, à une participation

1. *Eranistes*, II, *Patr. gr.*, t. LXXXVI, col. 165-168 ; I, col. 56. — 2. *Patr. gr.*, t. LII, col. 758

par la communion au corps et au sang du Christ (1); dans la communion mystique du pain de l'eucharistie, dit-il, le Christ donne sa propre chair, celle qui a été percée de clous (2). Mais sur la nature intime de la conversion, il est aussi peu explicite que saint Cyrille.

Peut-on espérer être plus heureux avec saint Jean Damascène († c. 753)? Ce dernier des Pères grecs, qui résume toute la tradition orientale, nous a-t-il laissé une théorie de la transsubstantiation ? Il n'y paraît guère. Grâce à lui, nous savons que la thèse du symbolisme eucharistique a été complètement éliminée de la théologie grecque ; car, dit-il, le pain n'est pas la figure du corps, mais le corps lui-même, puisque le Seigneur a dit : Ceci est, non la figure de mon corps, mais mon corps; ceci est, non la figure de mon sang, mais mon sang (3). On trouve, il est vrai, l'expression de figure, d'antitype chez les auteurs ; mais on doit remarquer, observe-t-il, qu'une telle expression sert uniquement à désigner le pain et le vin tels qu'ils sont avant la consécration (4). Il y a présence réelle du Christ dans l'eucharistie et elle est due aux paroles efficaces de l'institution et à l'intervention du Saint-Esprit au moment de la consécration (5). Le corps eucharistique est le même que le corps historique du Christ (6), et il est rendu présent par la conversion du pain au corps et du vin au sang. « Si tu cherches le mode selon lequel cette présence se produit, il te suffit d'entendre que c'est par le Saint-Esprit et selon le mode qui a permis au Seigneur de se donner une chair dans le sein de la sainte Mère de Dieu ; nous

1. *Cont. Nest. et Eutych.: Patr. gr.*, t. LXXXVI, col. 1385. — 2. *Adv. Nestor.*; *ibid.*, col. 1765. — 3. *De fide orth.*, IV, 13; *Patr. gr.*, t. XCIV, col. 1148. — 4. *Ibid.*, col. 1152. — 5. *Ibid.*, col. 1141. — 6. *Ibid.*, col. 1144.

ne savons rien de plus, sinon que la parole de Dieu est véritable, efficace et toute-puissante ; quant au mode, il est impénétrable (1). » Donc pas d'explication sur la nature intime de la conversion. Jean Damascène connaît celle de Grégoire de Nysse mais ne l'accepte pas ; il se contente, comme ses prédécesseurs, d'affirmer le fait d'une conversion et d'employer un terme qui permet de voir qu'il s'agit bien d'une conversion substantielle ou d'une transsubstantiation. C'est beaucoup ; mais, au lieu de scruter ce fait et d'en esquisser une théorie, il l'affirme simplement comme un article de foi et le déclare un mystère impénétrable. Ce faisant, il note très bien le point où en était arrivée depuis longtemps la pensée grecque, à savoir celui d'une conversion, dans laquelle, par l'examen et l'analyse des textes, nous sommes autorisés à voir l'affirmation du fait de la transsubstantiation, mais non une théorie explicite de ce dogme.

*Chez les Latins.* — Pour l'Eglise latine, nous avons constaté dans la leçon précédente où en était arrivé le dogme eucharistique avec saint Ambroise et saint Augustin. Présence réelle, disait l'évêque de Milan, et présence réelle par un acte miraculeux qui convertit la nature des éléments et les fait devenir ce qu'ils n'étaient pas, à savoir le corps et le sang (2). C'est comme chez les Grecs la présence réelle par une conversion qui n'est autre, d'après le sens des mots, qu'une véritable transsubstantiation. Et tout autant l'évêque d'Hippone affirme la réalité de la présence du Christ dans l'eucharistie, mais il parle aussi d'une présence spirituelle, et nous avons vu dans quel sens. Mais, faute d'avoir pleinement pénétré la pensée intime de saint Augustin, quelques

1. *De fide orth.* ; *ibid.*, col. 1145. — 2. *De myst.*, 52-54.

esprits mal avertis en viendront à soutenir une présence spirituelle au détriment de la présence réelle. De là la controverse qui éclata au IXe siècle et qui se poursuivit jusqu'au triomphe définitif du dogme de la transsubstantiation.

**III. La transsubstantiation à partir du IXe siècle.** — 1. *Les partis extrêmes.* — A l'époque carolingienne deux partis extrêmes sont en présence, relativement à l'eucharistie. D'un côté, c'est Scot Erigène (1), Amalaire de Metz († 850) (2) et Florus de Lyon († 860) (3), qui se prononcent pour une présence en figure ou interprètent faussement la pensée de saint Augustin. D'autre part, c'est un réalisme exagéré qui ne recule pas devant l'assimilation de l'aliment eucharistique à tout autre aliment et l'assujettit aux vicissitudes de la digestion ordinaire (4). Double exagération qu'il fallait éviter à tout prix. Mais comment ? c'est au célèbre moine de Corbie, à Paschase Radbert, de nous l'apprendre.

2. *L'œuvre de Paschase Radbert.* — Devenu abbé, Paschase Radbert dédia, en 844, à Charles le Chauve

1. D'après Bérenger, *De sacra cœna*, édit. Vischer, Berlin, 1834, p. 43, le concile de Verceil de 1050 condamne Scot pour avoir soutenu que l'eucharistie est une figure. D'après Hincmar, *De prædest.*, 31 ; *Patr. lat.*, t. CXXV, col. 296, Scot soutenait que l'eucharistie ne contient pas le vrai corps, le vrai sang du Christ. — 2. Amalaire dit que le pain et le vin sont *semblables* au corps du Christ et que la simple nature du pain et du vin se changent en *une nature rationnelle* du corps et du sang. *De eccles. offic.*, præfat., et III, 24 ; *Patr. lat.*, t. CV, col. 989, 1141. — 3. Florus entend la présence réelle comme une vertu spirituelle : « le pain est le corps du Christ, non par la matière ou l espèce visible, mais par une vertu et puissance spirituelle. » *Opusc. adv. Amalar.*, I, 9 ; *Patr. lat.*, t. CXIX, col. 77-78. — 4. Paschase Radbert, *De corp. et sang. Domini*, XX, 1 et 3, fait allusion à ces réalistes exagérés qu'on appellera, au XIe siècle, les *Stercoranistes*.

son *De corpore et sanguine Domini*, œuvre composée depuis treize ans. Son enseignement peut se réduire à ces trois points : le corps du Christ est réellement présent dans l'eucharistie ; ce corps eucharistique est le même que le corps historique du Christ (1) ; le dogme de la présence réelle est la conséquence de la conversion. « O homme, ne sois pas surpris ; ne cherche pas ici l'ordre de la nature. Si tu crois que cette chair a été formée dans le sein de la Vierge Marie par la puissance du Saint-Esprit de manière à devenir la chair du Verbe, crois aussi que le corps du Christ, celui qu'il a reçu de la Vierge, est formé ici dans la parole du Christ (2). »

*Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur* (3). C'est bien d'une transformation substantielle qu'il s'agit ou, comme le reconnaît Harnack (4), d'une véritable transsubstantiation. Le *terminus a quo*, c'est la substance du pain et du vin : elle cesse d'être et se distingue des apparences sensibles qui subsistent. Le *terminus ad quem*, c'est le corps et le sang du Christ. Et le passage d'une substance à l'autre ou la conversion est un acte créateur de Dieu (5). Cette dernière expression est inexacte, car il n'y a pas création dans l'eucharistie. Mais la substance du pain et du vin se transforment en la substance du corps et du sang ; comment expliquer la persistance des apparences de ce pain et de ce vin ? D'autre part, tenant avec raison à écarter l'idée d'une manducation de ce corps, au sens des capharnaïtes, Paschase nous avertit que le corps du Christ est dans l'eucharistie réellement, mais à l'état spirituel. Mais comme ce

1. *De corp.*, I, 2 ; *Patr. lat.*, t. CXX, col. 1269. — 2. *Ibid.*, IV, 3 ; col. 1279. — 3. *Ibid.*, VII, 2. — 4. *Dogmengeschichte*, t. III, p. 278. — 5. *De corp.*, XV, 1.

corps eucharistique est identiquement le même que le corps historique, comment expliquer cette identité puisque, dans l'eucharistie, le corps est inétendu et impalpable ? comment un corps devenu spirituel reste-t-il un corps ? et comment rendre compte de la multilocation de ce corps ? Les problèmes, on le voit, sont multiples et délicats. La théorie esquissée par Paschase les pose impérieusement, mais les problèmes eux-mêmes restent sans solution, faute d'une théorie métaphysique de la constitution des corps qui permettrait de les résoudre. Celle-ci manque encore, et les adversaires de Paschase Radbert ne la possèdent pas plus que lui. Du moins l'élaboration du dogme de la transsubstantiation est en bonne voie ; les bases en sont posées, on ne tardera guère à aboutir à une définition officielle (1).

3. *Le concile de Latran de 1079.* Au IXe siècle, aucune décision synodale ou conciliaire n'était intervenue en faveur de Paschase Radbert contre ses adversaires Ratramne et Raban Maur. Il n'en fut pas de même au XIe, lorsque Bérenger osa nier la transsubstantiation. A ce moment-là, la doctrine de Paschase Radbert comptait trop de partisans, tels

1. Ratramne, ayant reçu communication du livre de Paschase Radbert et consulté à son sujet par Charles le Chauve, répondit par son *De corpore et sanguine Domini, Patr. lat.*, t. CXXI, col. 125 sq. Il y nie la conversion des substances et n'admet qu'une conversion qui rendrait le corps du Christ présent spirituellement ; il y nie également l'identité du corps eucharistique au corps historique. Raban Maur estime de même qu'il était excessif d'identifier le corps eucharistique avec le corps historique du Christ ; *Epist* III, 2 ; *Patr. lat.*, t. CXII, col 1513 La discussion servit du moins à écarter les opinions extrêmes : ni pur nominalisme au sens de Scot Erigène, ni réalisme outré au sens des capharnaïtes. Mais au Xe siècle et au XIe, c'est l'abbé de Corbie qui est surtout suivi et rallie les suffrages.

que Lanfranc, Durand de Troarne, Guitmon d'Aversa, Alger de Liège (1), Anselme de Cantorbery. Et le concile de Latran, en 1079, fixe la doctrine, en affirmant la conversion des substances et l'identité du corps eucharistique au corps historique du Christ (2). Précisant la pensée de Paschase, mais en laissant de côté l'idée erronée d'une création, Alger de Liège peut écrire : « *In sacramento, mutata substantia, non forma* (c'est-à-dire les apparences), *panis et vinum non fit nova caro et novus sanguis, sed existens substantia panis et vini mutatur in coexistentem substantiam corporis Christi* (3). »

**IV. La transsubstantiation : le mot. — Un** terme spécial devait désigner la conversion de la substance du pain au corps du Christ et de la substance du vin à son sang : ce mot n'est autre que celui de *transsubstantiation,* emprunté à la langue latine et désignant fort convenablement la chose qu'il sert à exprimer. Luther, en veine d'érudition, le qualifiait d'aventurier et en attribuait l'introduction dans la théologie à saint Thomas d'Aquin. Il n'y a qu'un malheur, c'est qu'il a été employé pour la première fois par un évêque du Mans, Hildebert de Lavardin († 1133), dans l'un de ses sermons (4). Il se trouve, du reste, et le P. Denifle ne s'est pas

1. Voir à la leçon précédente l'indication des ouvrages de ces quatre auteurs. — 2. Voir à la leçon précédente le texte de la formule souscrite par Bérenger. Sur Bérenger, voir Schnitzer, *Berenger von Tours, ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters*, Munich, 1890; Naegle, *Ratramnus und die hl. Eucharistie*, Vienne, 1903 ; *Dict. de Théol.*, art. Bérenger. — 3. *De sacr. corp. et sang.*, I, 9 ; *Patr. lat.*, t. CLXXX, col. 760. — 4. Serm. XCIII ; *Patr. lat.*, t. CLXXI, col. 776 ; cf. Dieudonné, *Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, archevêque de Tours*, Paris, 1898.

fait faute de le rappeler (1), dans sainte Hildegarde, le cardinal Pierre de Pavie, Pierre de Celle, Pierre de Blois, Alain de Lille, et Innocent III, dès la seconde moitié du XII[e] siècle. Il a été canonisé en quelque sorte par le IV[e] concile de Latran, en 1215, où il est dit que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement contenus, dans le sacrement de l'autel, sous les espèces du pain et du vin, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina (2). Et l'on sait que le Docteur angélique n'est né qu'en 1225. Devenu avec les scolastiques d'un usage familier, ce terme a été jugé très apte à qualifier la conversion qui s'opère dans l'eucharistie et à définir la mode d'être particulier du Christ dans ce sacrement par les Pères du concile de Trente (3). Mais il sert désormais à désigner « cette merveilleuse et singulière conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, les espèces du pain et du vin subsistant uniquement. » Il n'y a plus donc qu'à voir l'aboutissement logique des données recueillies dans l'Ecriture et la tradition, grâce à la pénétrante analyse des scolastiques. Le Docteur angélique, car c'est à lui qu'il faut toujours revenir, aide à entendre, dans la mesure du possible, cette « merveille » et cette « singularité, » qu'est la conversion substantielle, par un exposé didactique aussi serré que lumineux, dont l'écho autorisé se trouve dans le *Catéchisme Romain*.

1. *Luther und Luthertum*, Mayence, 1904, p. 237-241. — 2. Mansi, t. XXII, p. 982. — 3. Sess. XIII, cap. 1, *De reali præsentia*, et can. 2.

# II. La transsubstantiation d'après saint Thomas et le Catéchisme Romain

Saint Thomas a chanté l'eucharistie, non en poète d'imagination, mais en théologien précis. En quelques traits choisis, substantiels et profonds, il a merveilleusement décrit l'enseignement théologique touchant ce sacrement. Il affirme le dogme de la transsubstantiation : *Dogma datur christianis — quod in carnem transit panis — et vinum in sanguinem.* Il le déclare uniquement accessible à la foi : *Quod non capis, quod non vides — animosa firmat fides — præter rerum ordinem.* Jésus-Christ y est tout entier : *Caro cibus, sanguis potus : — manet tamen Christus totus — sub utraque specie.* Jésus y est intégralement reçu : *A sumente non concisus — non confractus, non divisus — integer accipitur.* Que reste-t-il du pain et du vin ? Des espèces, des signes, qui cachent une profonde réalité : *Sub diversis specibus — Signis tantum et non rebus — latent res eximiæ.* Ces espèces peuvent être divisées sans nuire aucunement à la présence totale du Christ. *Nulla rei fit scissura — signi tantum fit fractura — qua nec status. nec statura signati minuitur* (1). Conversion de la substance du pain et du vin, permanence des espèces sensibles après cette conversion, présence du corps et du sang, mais aussi de Jésus-Christ tout entier, que de merveilles et que de mystères ! Avant de les chanter, l'angélique Docteur les avait étudiés, scrutés, approfondis et justifiés à la lumière de la foi et à l'aide de la raison. Essayons à sa suite, de nous

1. Dans le *Lauda Sion*.

faire une idée de la transsubstantiation et d'examiner les deux termes de la conversion avec les miracles qu'ils impliquent et les problèmes qu'ils soulèvent.

I. **Notion de la transsubstantiation.** — En quoi consiste exactement cette conversion que le concile de Trente déclare « admirable et unique ? »

Quand on parle de changement, en général, on entend le passage ou la succession d'un état à un autre état, sans signifier la nature intime de ce passage ou de cette succession ; mais quand on parle de conversion, on entend un changement d'un ordre particulier et tel qu'une chose cesse d'être ce qu'elle était pour devenir ce qu'elle n'était pas. Or, dans toute conversion naturelle, on doit distinguer quatre choses : le point de départ ou *terminus a quo*, soit la fleur d'un arbre fruitier ; le point d'arrivée ou *terminus ad quem*, soit le fruit ; un sujet ou *substratum* commun et persistant entre les deux états successifs ; et enfin une dépendance étroite, une relation intime, un lien intrinsèque entre le point de départ et le point d'arrivée, de telle sorte que la cessation du *terminus a quo* doive, par sa nature, aboutir à poser le *terminus ad quem*. Les deux termes extrêmes de la conversion naturelle restent unis par un lien commun, par la matière qui perd une forme et en reçoit une autre. Et selon que la forme est accidentelle ou substantielle, la conversion elle-même est accidentelle ou substantielle. Toute conversion naturelle est donc une conversion *formelle*, au sens des scolastiques ; c'est dire qu'elle implique une substitution de *formes* et qu'elle réalise l'adage : *corruptio unius generatio alterius*.

La transsubstantiation est une conversion proprement dite, mais au lieu d'appartenir à l'ordre de la

nature, elle est surnaturelle, uniquement causée par l'intervention toute-puissante de Dieu (1). Et même dans l'ordre surnaturel, elle est d'un genre unique et à part. Ici la cessation totale du *terminus a quo* est par elle-même l'introduction du *terminus ad quem*; toute la substance du pain cesse d'être, non qu'elle soit écartée ou annihilée, mais parce que, par un acte positif divin, elle se change immédiatement au corps de Jésus-Christ déjà existant. Et c'est là qu'est le caractère miraculeux de la conversion eucharistique. Mais, entre ces deux extrêmes, le pain et le corps, il n'existe aucun sujet ou aucun *substratum* commun et permanent (2), ce qui distingue la conversion eucharistique de toute conversion naturelle. Il y a pourtant quelque chose de permanent et de commun aux deux termes, à savoir les accidents, mais ceux-ci ne sont pas à comparer, moins encore à identifier avec le *substratum* matériel, qui est un élément constitutif de la conversion naturelle. La fleur d'un arbre fruitier n'est pas encore le fruit, le fruit n'est plus la fleur, mais entre la fleur et le fruit subsiste un élément commun, qu'on ne saurait retrouver entre le pain et le corps dans l'eucharistie. Ici, plus de pain, ni matière, ni forme (3). La vérité du sacrement ne permet pas que la substance du pain demeure après la consécration ; mais cette substance n'est pas annihilée, parce qu'on ne saurait indiquer de quelle manière le vrai corps du Christ commence d'être dans ce sacrement si ce n'est par le changement de la substance du pain. Annihilation et conversion s'excluent (4). La transsubstantiation eucharistique ne détruit pas la substance du pain ou du vin :

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXV, a. 4. — 2. *Ibid.*, a. 8, — 3. *Ibid.*, a. 2. — 4. *Ibid.*, a. 3.

grâce aux paroles efficaces de la consécration, elle la transforme au corps et au sang du Christ. Au lieu d'être une transformation formelle, comme dans les conversions naturelles, elle constitue une transformation substantielle. L'action divine ne tombe pas seulement sur une partie du pain ou du vin, mais elle s'étend à toute leur nature. Dieu n'est pas réduit à faire se succéder l'une à l'autre diverses formes dans le même sujet, il peut opérer la conversion de l'être tout entier, en changeant toute sa substance en la substance d'un autre être. Et c'est ce que réalise la puissance divine dans l'eucharistie ; car toute la substance du pain est changée en toute la substance du corps de Jésus-Christ, et toute la substance du vin en toute la substance de son sang. Et voilà vraiment la transsubstantiation (1).

Elle n'a rien de successif, elle s'opère instantanément : au moment même où la substance du pain cesse d'exister, le corps du Christ est présent. Le devenir ou *fieri* et l'être ou *factum esse* sont simultanés (2). Le changement est réalisé au dernier instant où le prêtre achève de prononcer les paroles de la consécration ; car alors leur signification est complète, et c'est elle qui est efficace dans la forme des sacrements (3).

Sans doute, à cause de quelques analogies, on peut comparer la transsubstantiation, soit avec la création, soit avec d'autres conversions naturelles ;

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXV, a. 4. A l'article 6, saint Thomas ajoute que la forme substantielle du pain ne demeure pas davantage ; car il s'ensuivrait d'abord que la matière seule du pain se serait transformée, ce qui est contraire à la formule du sacrement, et ensuite que la forme subsistant sans matière, chose impossible, deviendrait une forme intelligible en acte. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXXV, a. 7. — 3. *Ibid.*, a. 7, ad 3.

mais les différences sont de beaucoup plus nombreuses et plus caractéristiques. Dans la création, par exemple, le pur néant ou le non-être peut être considéré comme le point de départ, et le point d'arrivée c'est un être dans sa substance tout entière ; dans la transsubstantiation, au contraire, deux substances préexistent comme termes extrêmes positifs : l'une, celle du pain, cesse d'exister ; l'autre, celle du corps du Christ, est rendue présente, mais sans être produite ni modifiée en elle-même. Dieu peut créer ; mais il peut aussi convertir une substance en une autre substance préexistante, sans que cette dernière reçoive une réalité nouvelle ou subisse un changement réel, et c'est le cas dans la transsubstantiation (1). Sans doute, il y a là un profond mystère qui dépasse la portée d'une intelligence créée et qui est encore plus inconcevable que la création elle-même, mais c'est jusque là que la foi nous fait aller (2). La seule difficulté que présente la création, c'est que quelque chose soit fait de rien ; toutefois cette opération rentre dans le mode de production qui est le propre de la Cause première, puisqu'elle ne suppose rien de préexistant. Mais, dans la transsubstantiation, la seule chose difficile n'est pas qu'un tout soit changé en un autre tout, en sorte qu'il ne reste plus rien du premier ; il y a encore cette difficulté que les accidents demeurent et que leur subsistance soulève des problèmes fort délicats.

Le *Catéchisme Romain* a donc raison de déclarer extrêmement difficile l'explication de ce mystère et d'appeler « admirable ou miraculeux ce changement, qui n'engendre, ni ne change, ni n'augmente Notre Seigneur, mais le laisse intact dans sa substance (3). »

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXV. a. 8. — 2. *Ibid.*, a. 8, ad 3. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr. euch.*, n. 39-41. Le concile de

II. Mode de la présence sacramentelle. L'eucharistie est un profond mystère, uniquement accessible à la foi, dans lequel le changement total de la substance du pain au corps et du vin au sang de Jésus-Christ constitue une merveille unique. Mais il est d'autres merveilles encore, celle, par exemple, du mode d'être de Notre Seigneur dans ce sacrement. En effet, plusieurs questions se posent. La formule consécratoire ne parle que du corps et du sang, séparément : exclut-elle l'âme et la divinité ?

Trente a condamné la *consubstantiation* ou la présence du Christ *dans*, *sous* et *avec* le pain, imaginée par Luther, et l'*impanation*, imaginée par Osiander, ou l'union hypostatique du Christ avec la substance du pain et du vin. Sess. XIII, cap 4, can. 2. D'autre part, ce dogme de la transsubstantiation est distinct du dogme de la présence réelle. Aussi le synode janséniste de Pistoie ayant déclaré qu'il suffit d'enseigner que Jésus-Christ est réellement présent dans l'eucharistie et qu'il ne reste du pain et du vin que les espèces, Pie VI condamna cette proposition dans la bulle *Auctorem fidei*, Denzinger, n. 1392 : « La synode, entreprenant d'enseigner la doctrine de la foi sur le rite de la consécration, en laissant de côté les questions agitées dans l'école touchant le mode suivant lequel Jésus-Christ est dans l'eucharistie, et exhortant à les éviter les curés chargés du devoir d'instruire, énonce seulement ces deux choses : 1° que Jésus-Christ est vraiment, réellement et substantiellement sous les espèces après la consécration ; 2° qu'alors toute la substance du pain et du vin cesse d'exister, les espèces demeurant seules. Il omet complètement de faire aucune mention de la transsubstantiation, ou du changement de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, que le concile de Trente a définie comme article de foi, et qui est exprimée dans la profession de foi solennelle En tant que cette omission inconsidérée et suspecte retranche la connaissance d'un article de foi, et aussi d'un mot consacré par l'Eglise pour en défendre la profession contre les hérétiques, et qu'elle tend même à en amener l'oubli, comme s'il s'agissait d'une question purement scolastique, elle est pernicieuse, déroge à l'exposition du dogme catholique touchant la transsubstantiation, et favorise les hérétiques. »

Jésus-Christ n'est-il pas, au contraire, présent tout entier sous chaque espèce et sous chaque partie des espèces? S'y trouve-t-il avec ses dimensions naturelles? Y est-il localement?

1. *Tout d'abord Jésus-Christ est tout entier dans l'eucharistie.* C'est l'enseignement formel de saint Thomas (1) et du concile de Trente (2), reproduit par le *Catéchisme Romain*.

« L'eucharistie contient non seulement le corps de Jésus-Christ avec tout ce qui constitue un corps véritable, comme les os et les nerfs, mais encore Jésus-Christ tout entier. Car Jésus-Christ, c'est tout à la fois le nom d'un Dieu et d'un homme, c'est-à-dire d'une personne unique, dans laquelle la vertu divine et la nature humaine sont unies; par conséquent Jésus-Christ possède les deux substances et ce qui les constitue, la divinité d'abord, puis la nature humaine tout entière avec les parties du corps et du sang : toutes ces choses, nous devons les croire présentes dans ce sacrement. Car, si dans le ciel toute l'humanité de Jésus-Christ est unie à la divinité dans l'unité de personne et d'hypostase, ce serait un crime de supposer que le corps qui est présent dans l'eucharistie s'y trouve séparé de la divinité.

« Il importe cependant de faire remarquer que toutes ces choses ne s'y trouvent pas par la même raison et par la même force. Les unes s'y trouvent *en vertu de l'efficacité des paroles de la consécration.* Ces paroles, en effet, produisent ce qu'elles signifient. Or, se trouver ainsi dans le sacrement en vertu de cette efficacité, c'est ce que les théologiens appellent s'y trouver *par la force du sacrement.* S'il pouvait arriver que les choses fussent séparées les unes des autres, il n'y aurait dans le sacrement que ce que sa forme signifie; le reste ne s'y trouverait pas. Il est pourtant d'autres choses qui s'y trouvent également, mais parce qu'elles sont inséparablement liées avec celles

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVI, a. 1. — 2. Sess. XIII, cap. 1 et 3; can. 1.

qu'exprime la forme. Ainsi la forme de la consécration du pain : *Ceci est mon corps*, désigne le corps du Seigneur ; c'est donc le corps du Christ qui se trouve dans l'eucharistie, par la force même du sacrement.

« Mais comme le sang, l'âme et la divinité sont unies au corps, toutes ces choses seront aussi dans le sacrement, non point en vertu de la consécration, mais comme inséparablement unies au corps : elles y seront, comme on dit, *par concomitance*. De cette manière, il est manifeste que Jésus-Christ est tout entier dans l'eucharistie. Car, lorsque deux choses sont inséparablement unies entre elles, il faut que l'une soit partout où l'autre se trouve. Il suit de là que Jésus-Christ est tellement tout entier, et sous l'espèce du pain, et sous l'espèce du vin, que, comme l'espèce du pain contient non seulement le corps, mais encore le sang et Jésus-Christ tout entier, de même l'espèce du vin renferme non seulement le sang, mais aussi le corps et le Christ tout entier.

« Bien que les fidèles doivent être très sûrs et très persuadés qu'il en est ainsi, c'est avec une très grande sagesse qu'on a institué qu'il y aurait deux consécrations séparées. Par là, d'abord, on représente bien mieux la passion du Seigneur, dans laquelle le sang fut séparé du corps ; c'est même pour cette raison que l'on mentionne l'effusion du sang dans la consécration. Ensuite il était parfaitement convenable qu'un sacrement, destiné à nourrir les âmes, fût institué sous forme de nourriture et de breuvage, puisque ces deux choses constituent l'aliment complet du corps (1). »

2. *Jésus est tout entier sous chaque espèce.* C'est là, dit saint Thomas (2), ce que nous devons croire avec la certitude la plus absolue. Disons toutefois qu'il y est de deux manières différentes. Le corps du Christ est sous les espèces du pain par la vertu du sacrement, et son sang, comme son âme et sa

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De euch. sacr.*, n. 31-34. — 2. *Sum. theol.*, III Q. LXXVI, a. 2.

divinité, y est par une réelle concomitance. De même le sang du Christ est sous les espèces du vin par la vertu du sacrement, et son corps, comme son âme et sa divinité, y est par une réelle concomitance, parce que le sang du Sauveur n'est pas actuellement séparé de son corps, comme il le fut au temps de sa passion et de sa mort.

3. *Jésus-Christ est tout entier sous chaque partie des espèces.* Poursuivant son analyse et spécifiant bien que c'est la *substance* du corps du Christ qui est dans l'eucharistie par la vertu du sacrement, et que sa quantité commensurable, ou son *étendue*, n'y est que par concomitance, le Docteur angélique tire ce principe fécond, à savoir que *le corps de Notre Seigneur est dans ce sacrement suivant le mode propre à la substance*, c'est-à-dire de la même manière que la substance est sous ses dimensions, *et non suivant le mode des dimensions,* c'est-à-dire de la même manière que l'étendue d'un corps est sous l'étendue d'un lieu. Or, dit-il, la nature de la substance est manifestement tout entière sous chaque partie des dimensions qui la contiennent. Et ceci, ajoute-t-il, est tout aussi vrai, que les dimensions soient actuellement divisées, ou que, actuellement indivises, elles restent divisibles en puissance. Il est donc évident que Jésus-Christ est tout entier sous chaque partie des espèces du pain, même quand l'hostie reste entière, et non pas seulement lorsqu'on la rompt (1).

Sans aller aussi loin que saint Thomas, le *Decretum pro Armenis* (2) professe que Jésus-Christ est tout entier sous l'espèce du pain et tout entier sous l'espèce du vin ; mais il se contente de dire qu'il est tout entier sous chaque partie du pain et du vin

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVI, a 3. — 2. Denzinger, n. 593.

consacrés, *après la séparation.* Le concile de Trente, au contraire, adopte totalement l'enseignement de saint Thomas : *Totus et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte ; totus idem sub vini specie et sub ejus partibus existit* (1). Toutefois, dans sa définition dogmatique (2), il a voulu conserver la formule du *Decretum* et a dit ; « Si quelqu'un nie que Jésus-Christ est contenu tout entier sous chaque espèce, dans le vénérable sacrement de l'eucharistie, et aussi sous chaque partie des espèces, après qu'elles sont divisées, *separatione facta* ; qu'il soit anathème. » C'est donc un article de foi que Jésus est tout entier sous chaque partie de l'hostie divisée ; et il n'est pas défini qu'il soit tout entier sous chaque partie du pain et du vin consacrés, même avant leur séparation ou leur division, cela pourtant est un point absolument certain. Aussi, le *Catéchisme Romain*, sans distinguer ce qui est de foi ou ne l'est pas, et sans rappeler la *separatione facta* de la définition dogmatique, se borne-t-il à dire que Jésus-Christ est contenu tout entier, non seulement dans les deux espèces, mais encore sous chaque parcelle de l'une et l'autre espèce (3).

4. *Toute l'étendue du corps du Christ est dans l'eucharistie.* — Elle y est, d'après la distinction capitale déjà signalée, non par la vertu du sacrement, mais par simple concomitance. Car, par la vertu du sacrement, il n'y a dans l'eucharistie que ce qui est le terme direct du changement, savoir la substance du corps, la substance du sang, et nullement leurs dimensions ; celles-ci, comme du reste tous les accidents du corps et du sang de Notre Seigneur, ne s'y trouvent que par concomitance,

1. Sess. XIII, cap. 3. — 2. *Ibid.*, can. 3. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr. euch.*, n. 35.

inséparables qu'elles sont de ce corps, de ce sang (1), et dans leur mode d'existence, elles suivent la substance et se conforment à la manière d'être de leur substance propre; ce qui revient à dire que ces dimensions sont miraculeusement sans étendue et indivisibles.

5. *Le corps de Jésus-Christ n'est pas dans l'eucharistie comme dans un lieu.* — L'analyse pénétrante de saint Thomas touche ici à un des points les plus délicats du mystère eucharistique : c'est toujours l'application heureuse et féconde de son principe sur le mode de présence du corps du Christ dans le sacrement. A première vue, on peut dire que le corps de Jésus est dans un lieu, si l'on entend expressément par là qu'il est présent à un espace déterminé, grâce aux espèces consacrées. On doit dire, dans ce cas, qu'il est dans le lieu des espèces ; c'est sa manière d'être sacramentelle, et ce qui permet d'expliquer sa présence dans tant d'endroits à la fois. « Il ne répugne nullement, dit le concile de Trente (2), que notre Sauveur soit toujours assis dans le ciel à la droite de son Père, *suivant son mode naturel d'existence*, et que, néanmoins, il soit *sacramentellement* présent pour nous en beaucoup d'autres lieux, suivant un mode d'existence que nous pouvons à peine exprimer par des paroles, quoique l'intelligence, éclairée par la foi, puisse arriver à concevoir que cela est possible à Dieu, et que nous devions le croire avec une entière assurance. »

Mais si le corps du Christ est dans le lieu des espèces, *il n'y est pas localement*, parce que, entre lui et ce lieu des espèces, n'existe pas le rapport naturel du lieu avec le corps que ce lieu localise en

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVI, a. 4. — 2. Sess., XIII, cap. 1.

le circonscrivant. Et cela parce que le corps de Jésus-Christ n'est nullement dans le sacrement suivant le mode propre à l'étendue, mais plutôt suivant le mode de substance. La substance de son corps succède à la substance du pain ; celle-ci n'étant localement dans le pain qu'à raison de ses dimensions ; elle disparaît, ses dimensions restent. Mais, en subsistant, ces dimensions ne deviennent pas les dimensions de la substance du corps divin comme elles l'étaient de la substance du pain, elles lui restent étrangères. Etant donc présent dans l'eucharistie par mode de substance et non par mode d'étendue, le corps du Christ n'est pas localement dans le sacrement (1). *Il n'y est pas d'une manière définie ou limitée ;* car s'il y était ainsi, il ne serait pas ailleurs que sur l'autel où l'on consacre ; et pourtant, il est dans le ciel sous sa propre forme, et sur beaucoup d'autres autels sous les espèces sacramentelles. *Il n'y est pas d'une manière circonscrite*, puisqu'il n'y est pas à raison de la mesure de sa propre quantité (2). Ce sont les espèces sacramentelles qui occupent un lieu à raison de la nature de leurs dimensions, ou du moins par miracle, de même qu'elles subsistent miraculeusement à la manière de la substance (3).

De toute cette explication, le *Catéchisme Romain* retient simplement l'affirmation du fait que Notre Seigneur n'est point dans le sacrement comme dans un lieu, et il en donne cette raison, c'est que le lieu est le partage des choses qui sont douées d'étendue. Or, Jésus-Christ n'est point dans l'eucharistie avec ces qualités qui appartiennent à l'étendue, mais comme substance (4). C'est la substance

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVI, a. 5. — 2. *Ibid.*, a. 5, ad 1. — 3. *Ibid.*, a. 5, ad 2. — 4. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr. euch.*, n. 43.

du corps qui est immédiatement présente sous l'espèce du pain, et c'est la substance du sang qui est immédiatement présente sous l'espèce du vin. Quant à la dimension et aux autres accidents du corps de Jésus-Christ, ils sont bien présents, eux aussi, mais comme une conséquence de la présence substantielle du corps, et ils partagent par suite le même mode d'être que la substance du corps, ce qui les soustrait à leur mode d'être naturel et fait qu'ils ne sont pas dans le corps eucharistique comme ils sont dans le corps glorieux du Christ qui est au ciel.

6. *Conséquences de ce mode d'être sacramentel.* — Ce mode d'être sacramentel de Jésus-Christ dans l'eucharistie, si différent de son mode d'être naturel, entraîne des conséquences qu'il est utile de connaître.

La première, c'est que le corps de Jésus-Christ est inaccessible, dans l'eucharistie, à tout changement, à toute modification : *il est absolument immuable et immobile* (1). Ce n'est que par accident, par suite de son union avec les espèces et par le moyen des espèces, que le corps eucharistique du Sauveur est accessible à un double changement, en tant que les espèces peuvent être transportées d'un lieu dans un autre, et que, les espèces cessant d'exister, il cesse lui-même d'être présent. Mais encore une fois, ce double changement n'affecte point intrinsèquement le corps eucharistique, il n'affecte que les espèces sacramentelles qui contiennent le corps du Christ et qui sont la condition de sa présence dans tel ou tel lieu déterminé. Donc, tant que les espèces sacramentelles subsistent, le corps eucharistique est présent ; dès qu'elles viennent à cesser d'exister, Notre Seigneur cesse d'y être, non que son existence en

1. *Sum. theol.* III, Q. LXXVI, a. 6.

dépende, mais parce que le rapport qui s'était établi entre lui et ces espèces se trouve supprimé (1).

La seconde conséquence, c'est que le corps sacramentel de Jésus, bien qu'il ait toute sa perfection, bien qu'il possède tous les organes et toutes les facultés qui sont nécessaires pour l'exercice de sa vie sensible, ne peut pas agir naturellement sur d'autres choses matérielles, ni être affecté en rien par les objets ou agents extérieurs. L'unique raison en est que la condition nécessaire pour que les corps agissent réciproquement les uns sur les autres, à savoir le contact corporel, n'existe pas ici et ne saurait exister ; le corps eucharistique, en effet, n'a pas d'extension locale, il n'occupe pas un lieu. Par suite le corps de Jésus-Christ, dans l'eucharistie, est *impassible* (2). Il ne l'est pas seulement à cause de l'état glorieux actuel qu'il possède dans le ciel, il l'est encore à cause de son mode d'être sacramentel, puisque ce mode d'être le soustrait à tout contact d'un autre corps. Il ne peut donc pas être brisé, même quand l'hostie est partagée, car la division n'atteint que les seules espèces (3).

Une autre conséquence est relative à la connaissance que les créatures peuvent avoir du corps eucharistique, qu'il s'agisse de la connaissance sensible ou de la connaissance spirituelle, de l'ordre naturel ou de l'ordre surnaturel. Le Sauveur est ici sous des espèces étrangères, il est présent à la manière d'une substance ; or, la substance comme telle ne peut être perçue par les sens, mais connue seulement par l'intelligence ; le corps sacramentel ne peut donc être perçu par aucun sens corporel, mais seulement par l'entendement suprasensible de

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVI, a. 6, ad 3. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXXXI, a. 3. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVII, a. 7.

l'homme et de l'ange : Jésus est ici complètement *invisible*. Ni l'ange, ni l'homme, ne peuvent, naturellement et par leurs seules forces naturelles, reconnaître sa présence sacramentelle, parce que cette présence est absolument surnaturelle ; elle ne peut donc, comme tous les autres mystères de la foi, nous être manifestée que par la révélation surnaturelle (1).

7. *Il n'y a pourtant qu'un seul et même corps de Jésus-Christ au ciel et sur la terre.* — C'est là un mystère insondable ; mais cette identité numérique, cette unité du corps de Notre Seigneur au ciel et dans le sacrement, sous toutes les espèces eucharistiques, est un dogme formel. La raison ne saurait y voir la moindre contradiction. Car, ainsi que l'enseigne le concile de Trente (2), le mode de présence au ciel et dans les espèces eucharistiques est complètement différent. Au ciel, le corps de Jésus-Christ occupe par ses dimensions un lieu correspondant à sa grandeur naturelle, parce que, au ciel, il possède sa présence locale par l'extension. Tout autre est sa présence sacramentelle : celle-ci a son principe dans la transsubstantiation du pain qui peut se réaliser dans divers lieux ; et c'est une présence par mode de substance, présence miraculeuse et exclusivement propre au corps de Jésus-Christ par la confection du sacrement.

A la condition de n'oublier ni cette identité du corps de Notre Seigneur, au ciel et dans l'eucharistie, ni la différence du mode d'être ici et là, il faut surveiller de près son langage pour ne pas tomber dans l'erreur. Par conséquent, dit saint Thomas (3), tout ce qu'on doit affirmer de Jésus-Christ *considéré en lui-même*, on peut le lui attribuer également, soit

1. IV Sent., dist. 10, q. 1, a. 4, sol. 4. — 2. Sess. XIII, c. 1. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXXXI, a. 4.

qu'il se rende présent sous ses propres apparences, soit qu'il ne se rende présent que sous les espèces sacramentelles. Au contraire, ce qui ne lui convient que *suivant les rapports que son corps peut soutenir avec les corps environnants*, on ne peut le lui attribuer qu'autant qu'il est présent sous ses propres apparences, mais nullement en tant qu'il réside dans le sacrement : comme d'endurer des affronts, d'être flagellé, et autres choses semblables.

III. Les espèces ou accidents eucharistiques. — 1. *Théorie de la substance et de l'accident.* Avant d'expliquer le mode d'être des accidents eucharistiques et leur rôle dans le sacrement, il convient de rappeler la théorie scolastique de la substance et de l'accident. Tout être réel, selon qu'il existe en lui-même ou dans un autre, est substance ou accident. La substance est un être qui, de sa nature, existe en lui-même, ou par lui-même, abstraction faite de sa cause efficiente. L'accident, au contraire, est une réalité qui, naturellement, ne peut exister que dans un autre et par un autre ; il exige une substance comme sujet auquel il adhère et qui le soutient et le maintient dans l'existence. Or, parmi les accidents des corps, le premier, celui qui supporte tous les autres, c'est la quantité dimensive ou l'étendue ; c'est par l'étendue que les autres accidents affectent médiatement le corps. Mais la quantité n'est nullement l'essence de la matière. A la lumière de cette théorie, voici comment saint Thomas traite la question des accidents eucharistiques ou des espèces sensibles. Les deux termes sont synonymes ; toutefois, par rapport à la substance qu'ils modifient et sur laquelle ils reposent, on emploie le terme d'accidents ; par rapport à nos sens, dont ils sont l'objet propre de connaissance, on se sert de préfé-

rence de celui d'espèces. Relativement à l'eucharistie, la première question qui se pose, c'est de savoir si les accidents ont une réalité objective ou s'ils ne sont qu'une simple apparence ; la seconde, c'est de savoir comment ils subsistent après la disparition de la substance qui leur servait de support (1).

2. *Réalité objective des accidents eucharistiques.* Après comme avant la consécration, la perception sensible ne voit aucune différence extérieure dans ce qui était du pain et du vin. C'est un fait d'expérience indéniable. Mais, d'une part, la substance qui servait de support aux accidents a disparu, d'après l'enseignement dogmatique ; d'autre part, ces accidents ne sont pas subjectivement dans la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, car la substance du corps humain en général ne saurait en être affectée, et le corps du Sauveur, impassible et glorieux, n'admet point en particulier les modifications qu'ils supposent. Ils restent donc sans sujet ou sans support dans l'eucharistie. La cause effciente de ce miracle n'est autre que Dieu seul, car Dieu seul, sans l'intermédiaire de la substance, cause seconde et dépendante de la cause première, peut les maintenir dans l'existence (2).

1. Le cartésianisme, répudiant cette théorie scolastique de la substance et de l'accident et considérant la quantité dimensive comme l'essence de la matière, se heurte à de graves difficultés touchant l'eucharistie. Il en est réduit à nier la réalité objective des accidents eucharistiques, contrairement au témoignage des sens, et à soutenir qu'ils ne sont que de simples apparences, Dieu produisant miraculeusement sur nos sens l'impression que produiraient les espèces si elles étaient réelles. Multiplier ainsi les miracles, c'est déjà un inconvénient au point de vue philosophique ; mais ici, au point de vue théologique, réduire les espèces à de pures apparences sans réalité objective c'est faire disparaître tout signe sensible et dès lors nier l'existence même du sacrement. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVII, a. 1. Martin V, par les bulles

Le concile de Trente, sans vouloir canoniser la théorie scolastique de la substance et de l'accident, ne parle que des espèces eucharistiques, sans parler du mode de leur existence (1). Mais ce mode ne saurait être douteux : c'est bien celui qu'indique saint Thomas, et c'est celui qu'affirme le *Catéchisme Romain*, en parlant des accidents, comme la conséquence logique des dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation.

« La troisième merveille de ce sacrement, la plus grande et la plus étonnante, c'est que les espèces du pain et du vin y subsistent sans l'appui d'aucun sujet. Dès lors qu'il est démontré que le corps et le sang du Seigneur sont dans le sacrement, de telle sorte qu'il ne reste plus rien de la substance du pain et du vin, et que ces accidents ne sauraient s'attacher au corps et au sang du Christ, ce qui reste à dire, c'est que, au-dessus de toutes les lois de la nature, ils subsistent sans être soutenus par aucune substance (2). »

3. *L'étendue est le sujet des autres accidents.* Le premier des accidents du corps, celui sur lequel reposent tous les autres, c'est la quantité dimensive, l'étendue. Aucun autre accident ne peut modifier la substance corporelle antérieurement à l'étendue et indépendamment d'elle. Que l'étendue reçoive donc de Dieu miraculeusement la vertu de jouer le rôle de la substance absente, et alors tout s'explique aisément (3). Après la consécration comme avant, les accidents reposent sur la quantité, et c'est la quantité seule qui subsiste miraculeusement par soi et

*Inter cunctas* et *In eminentis*, du 22 février 1418, a condamné ces deux propositions de Wiclef : « La substance du pain et du vin matériels reste dans le sacrement de l'autel. » — « Les accidents du pain et du vin ne restent pas sans sujet dans ce même sacrement. » Denzinger, n. 477, 478.

1. Sess. XIII, *De euch. sacr.*, can. 2. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr. euch.*, n. 44. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVII, a. 2.

sans aucun support. Ce miracle seul opéré, tous les autres faits postérieurs ne sont que la suite naturelle de cet état exceptionnel. Car la transsubstantiation ne change rien à cette relation naturelle des accidents entre eux.

4. *Conséquence de cet état de choses.* Du moment donc que les accidents eucharistiques subsistent dans leur être propre, il va de soi qu'ils conservent leur efficacité active et restent capables de modification (1). Ils se comportent absolument comme se comporteraient le pain et le vin : ils sont actifs et passifs. Ils peuvent être *brisés* ou *séparés*, comme en témoignent les sens, mais sans nuire à la présence réelle et sans rompre l'intégrité du corps de Jésus-Christ ; car ce corps est incorruptible et impassible et, se trouvant dans l'eucharistie par mode de substance, il est tout entier sous chaque partie, ce qui le soustrait pleinement à toute espèce de rupture (2).

*Les espèces peuvent se corrompre* d'elles-mêmes et accidentellement. Si leur altération n'est que relative, c'est-à-dire telle qu'elle ne suffirait pas à corrompre la nature du pain et du vin, le corps et le sang ne cessent pas d'être dans le sacrement, soit que l'altération affecte la qualité, comme la couleur et la saveur, soit qu'elle tombe sur la quantité. Mais si leur altération est de nature à corrompre le pain et le vin dans leur qualité ou leur quantité, de manière à permettre de dire qu'il n'y aurait plus ni pain ni vin, le corps et le sang du Christ disparaissent aussitôt (3).

*Les espèces peuvent aussi produire d'autres substances.* Car, selon l'axiome, la corruption d'une

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVII, a. 3. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVII, a. 7. — 3. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVII, a. 4.

chose est la génération d'une autre. Or les espèces ne se corrompent pas au point de disparaître totalement et sans réserve, comme si elles étaient annihilées. Elles laissent ostensiblement après elles des entités sensibles qui les remplacent. Quant à savoir comment elles engendrent d'autres substances, la question n'est pas facile à résoudre. Ce que l'on peut dire de mieux, c'est que la quantité dimensive du pain et du vin reçoit par miracle, dans la consécration même, le pouvoir d'être le premier sujet de toutes les formes qui peuvent suivre. La matière, si elle était présente, remplirait cet office par privilège propre, et la consécration laisse à la quantité dimensive des éléments eucharistiques les propriétés qui appartiennent à la matière. Et ainsi tout ce que la matière du pain et du vin pourrait produire, si elle existait, l'étendue qui reste peut l'engendrer, non par un miracle nouveau, mais en vertu du miracle préalablement accompli (1).

*Les espèces sacramentelles peuvent donc nourrir.* C'est la conséquence de ce qui vient d'être dit. Les espèces sacramentelles pouvant, en effet, se changer en certaines substances qu'elles produisent, peuvent se convertir au corps de l'homme (2). Nul doute que, prises en quantité suffisante, elles ne fournissent un aliment nutritif, assimilable tout comme si elles contenaient encore la substance du pain et du vin. C'est encore et toujours le miracle, suite nécessaire du miracle de la transsubstantiation et de celui de la persistance des accidents.

Il est vrai que, dans ce sacrement, Dieu, infiniment sage mais aussi infiniment puissant, s'est plu à multiplier les prodiges : prodiges dans l'acte sacra-

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVII, a. 5. — 2. *Sum. theol.*, III, Q. LXXVII, a. 6.

mentel, prodiges dans l'état sacramentel, prodiges dans les manifestations sacramentelles. Ils étonnent et confondent la faible raison humaine ; mais comme ils traduisent admirablement les perfections divines ! La toute-puissance, cela va sans dire, mais aussi la sagesse et l'amour. C'est l'amour qui a voulu cette incomparable merveille ; c'est la sagesse qui en a fixé les voies et les moyens ; c'est la puissance qui l'a réalisée en triomphant d'autorité de toutes les difficultés. Si bien qu'après cette aride exposition de l'enseignement catholique, la foi et la piété n'ont qu'à prendre leur revanche dans la contemplation, la possession et la jouissance de ce sacrement. Et ni la foi ni la piété n'y ont manqué. L'eucharistie, c'est bien le ciel sur la terre, mais voilé. Les voiles, un jour, tomberont pour laisser place à la vision face à face, à la possession de Dieu immédiate et définitive, à la gloire béatifique. En attendant, les baptisés qui adorent et reçoivent le Christ Jésus dans le sacrement de nos autels n'ont plus qu'à répéter la prière de saint Thomas :

« *Jesu, quem velatum nunc aspicio,*
*Oro fiat illud, quod tam sitio,*
*Ut te revelata cernens facie,*
*Visu sim beatus tuæ gloriæ* (1). »

**1. La présence sacramentelle.** — « Leur peuple (les calvinistes) se persuade assez souvent que nous croyons le corps de Notre Seigneur dans l'eucharistie de la même sorte qu'il est au ciel, de la même sorte qu'il était sur l'arbre de la croix. Bien loin que ce soit le sentiment de l'Eglise, elle condamnerait ces propositions ou

1. Dans l'*Adoro te devote*. Ce serait ici la place de traiter de la *communion* et de ses effets, du *sacrifice de la messe* ; faute de place, nous devons en remettre l'explication à la troisième partie, où il sera question des commandements de l'Eglise relatifs à *l'audition de la messe* et à *la communion pascale*.

ces expressions, si elles échappaient à un catholique mal instruit... Elle condamnerait aussi ceux qui donneraient ce privilège d'être en divers lieux au corps de Notre Seigneur *comme glorifié* ou *comme uni à la nature divine*; car ni sa gloire, ni son union à la divinité, n'empêchent point qu'il ne soit un corps humain véritablement tel que le nôtre et par conséquent présent en un seul lieu d'une présence ordinaire, corporelle et visible, c'est-à-dire telle que les corps ont accoutumé de l'avoir : présence bornée, limitée et renfermée pour ainsi dire par le lieu même où le corps est placé, et que nous appellerons ici, pour nous faire mieux entendre, *présence unique*. Mais nous concevons en même temps, aidés et soutenus par la foi, que ce corps divin, et le nôtre, et tous les autres corps du monde, quand il plaît à Dieu de franchir les bornes de la nature, peuvent avoir une autre sorte de présence, très véritable et très réelle, que nous appellerons ici *présence multipliée* et qu'on a toujours nommée *sacramentale* et *spirituelle*, non pas pour croire qu'elle n'est qu'en figure et en esprit, mais pour exprimer que nous ne la connaissons qu'en ce sacrement auguste, et que les corps y peuvent être par leur seule substance sans rien de ce qui l'environne et la fait tomber sous les sens, de la même manière que nous concevons la présence des esprits, celle de Dieu, celle des anges, celle de notre âme même dont nous disons communément : L'âme est toute dans tout le corps et toute en chaque partie, sans que la présence de cette âme tout entière au pied fasse aucune contradiction avec la présence de cette âme tout entière à la tête, parce qu'en l'un ni en l'autre lieu elle n'est point bornée et limitée comme les corps le sont en leur présence naturelle et corporelle. » Pellisson, *Traité de l'eucharistie*, ch. IX.

2. **Déficit de l'explication cartésienne.** — « Le Cartésianisme, entre autres principes, a émis celui-ci : « l'étendue n'est pas une propriété des corps, elle appartient à leur essence même. Les corps sont essentiellement des substances étendues. » C'était assez pour hérisser le mystère eucharistique de difficultés inconnues à l'ancienne métaphysique. Vous dire par quelles subtilités,

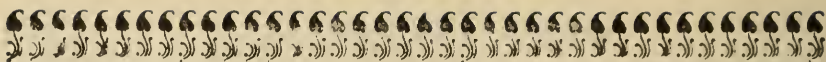
par quelles hypothèses louches et bizarres, la philosophie cartésienne s'est efforcée d'esquiver ces difficultés et de se mettre d'accord avec la foi, ce n'est pas mon affaire. Je me borne à constater que le principe de l'étendue essentielle est devenue la source des préjugés qui hantent l'esprit moderne et prolongent sa révolte obstinée contre les miracles eucharistiques. Si vous êtes sincères avec vous-mêmes, vous avouerez que le prodige de l'acte sacramentel, de l'état sacramentel, des manifestations sacramentelles, ne vous suffoquent que parce que vous identifiez l'étendue avec la substance des corps. La transsubstantiation ne vous paraît absurde que parce que vous ne concevez pas qu'une substance essentiellement étendue disparaisse sans que ses dimensions véritables disparaissent avec elle, ni qu'elle passe dans une autre substance sans la modifier et l'augmenter. La présence du corps de Jésus-Christ dans plusieurs lieux et dans chacune des parties des espèces sacramentelles, ne vous semble absurde que parce que vous ne concevez pas qu'une substance essentiellement étendue occupe une autre place que celle déterminée par la quantité et la juxtaposition des parties. La persistance des accidents eucharistiques sans substance ne vous semble absurde que parce que vous ne concevez pas que l'étendue puisse être séparée de la substance corporelle à laquelle elle est essentielle. Mais aussi, pourquoi vous embarrasser d'un principe qui n'est rien moins que scientifique ? Pascal l'appelait un rêve, le grand Leibnitz une fausse conception propre à gâter toute la philosophie. Il se faisait gloire d'être de l'avis des anciens. » Monsabré, *Conf.* LXVIII[e].

3. Le mystère eucharistique et l'amour. — « Assurément nul esprit, même le plus pénétrant, même aidé de toutes les lumières de la science, n'écartera jamais les ombres qui enveloppent ce profond mystère. Mais assurément, nul esprit, même le plus hostile, n'y découvrira jamais ni une impossibilité, ni une contradiction ; rien qui ne soit facile à la Toute-Puissance, et qui ne sorte, comme un torrent, des profondeurs de l'Amour

infini. C'est ce que disait la princesse Palatine, revenue à Dieu après tant d'erreurs. « Il est bien croyable qu'un Dieu, qui aime infiniment, en donne des preuves proportionnées à l'infinité de son amour et à l'infinité de sa puissance : et ce qui est propre à la Toute-Puissance d'un Dieu passe de bien loin la capacité de notre faible raison. Depuis qu'il lui a plu de me mettre dans le cœur que son amour est la cause de tout ce que nous croyons, cette réponse me persuade plus que tous les livres. » C'est là, continue Bossuet (*Oraison funèbre d'Anne de Gonzague, princesse Palatine*), que la princesse Palatine a trouvé la résolution de ses anciens doutes : Dieu a aimé : c'est tout dire ! S'il a fait, disait-elle, de si grandes choses pour déclarer son amour dans l'incarnation, que n'aura-t-il pas fait pour le consommer dans l'eucharistie, pour se donner, non plus en général à la nature humaine, mais à chaque fidèle en particulier ! Croyons donc, avec saint Jean, en l'amour d'un Dieu : la foi nous paraîtra douce, en la prenant par un endroit si tendre. »

« Prise, en effet, « par un endroit si tendre, » la foi à l'eucharistie n'offre presque plus d'obscurités. Combien déjà elles avaient diminué devant le regard de la raison et de la vraie science ! Mais placez-les en face de l'amour, et voyez ce qu'elles deviennent ! Il y a des difficultés sans doute, des obscurités dans le mystère de la présence réelle ; mais d'abord celui qui aime serait bien fâché qu'il n'y en eût pas ; car savez-vous à quoi servent ces difficultés ? A faire triompher son amour. Il regarde le tabernacle : comment Jésus-Christ est-il là ? Dieu a tant aimé le monde ! comment sous mille hosties ? Dieu a tant aimé le monde ! comment dans mon cœur ? Dieu a tant aimé le monde ! Quel bonheur de fermer les yeux et de dire : Mon Dieu, je vous aime, et je me fie à vous... D'ailleurs, comment Jésus-Christ vient-il à moi ? En se dépouillant. Quel bonheur donc d'aller à lui, en me dépouillant aussi ! Il quitte sa gloire, sa puissance extérieure, sa majesté. Quelle joie de renoncer aussi à mes sens, à ma raison, à ce qui fait ma fierté et mon orgueil ! Pour venir à moi, il se fait tout cœur, pour ainsi dire.

Quel bonheur de me faire tout cœur aussi, pour aller jusqu'à lui ? Voilà comment, quand on aime, les difficultés, les obscurités de la sainte eucharistie, au lieu d'être un obstacle, sont un charme et un attrait de plus. » Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, 2e édit., Paris, 1884, t. v, p. 224-227.



# Leçon XXXe

# La Pénitence

## I. *Données scripturaires.* — II. *La pénitence aux premiers siècles*

Le sacrement de pénitence n'a pas cessé d'être l'objet des attaques les plus violentes et les moins justifiées (1). La libre-pensée contemporaine s'en prend surtout à la confession, qu'elle déclare une intrusion de la curiosité indiscrète du prêtre dans la conscience des particuliers, et la source des pires méfaits au point de vue social,

1. BIBLIOGRAPHIE : Pour l'interprétation des textes scripturaires, sur lesquels s'appuie le dogme de la rémission des péchés par le sacrement de pénitence, voir les commentateurs. Pour l'histoire du régime pénitentiel pendant les cinq premiers siècles, voir les articles de Funk sur la discipline pénitentielle dans le *Kirchenlexikon ;* voir aussi les réfutations auxquelles a donné lieu l'ouvrage de M. Lea, *A history of auricular confession and indulgences in the Latin Church*, Philadelphie, 1896 : Boudinhon, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1897, p. 306 sq ; Hogan, dans *The american catholic quarterly Review*, Philadelphie, juillet 1900, p. 147 sq ; Casey, *Notes on a history of auricular confession*, Philadelphie, 1899 ; Vacandard, dans la *Revue du clergé*, 1898, 1er avril, 1er mai, 1er juillet, 1er septembre, 1er novembre ; 1899, 1er février, 15 mars ; Harent, *La confession, nouvelle attaque et nouvelle défense*, dans les *Etudes*, 1899, t. LXXX, p. 575 sq ; Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 1re série, 2e édit., Paris, 1902, p. 45 sq ; Kirsch, *Zur Geschite der katholischen Beichte*, Wurzbourg, 1902.

autant dire un abus de pouvoir et de confiance, un principe funeste de corruption et d'immoralité. Les protestants, aux débuts de la Réforme, l'appelaient déjà le « bourreau des consciences, » et finirent par l'abolir. Du sacrement de pénitence, ils ne retinrent que l'absolution, mais à simple titre déclaratoire et sans la moindre efficacité intrinsèque, rejetant résolument les œuvres satisfactoires et le dogme des indulgences. Les protestants libéraux de nos jours, conséquents avec leur principe de subjectivisme, repoussent tout intermédiaire, tout sacrement, entre la conscience du fidèle et Dieu ; ils mettent ce sacrement au compte des inventions humaines et du sacerdotalisme catholique. Et les modernistes, plus ou moins imbus de rationalisme kantien et de naturalisme, relèvent avec complaisance les variations successives que l'on constate dans le régime pénitentiel ; pour eux, « on n'eut pas d'abord l'idée du chrétien pécheur et réconcilié ; » « la multiplication des fautes devait produire l'indulgence et une institution de pardon ; » « la pénitence était ainsi devenue une institution chrétienne et la réconciliation des pécheurs une fonction de l'Eglise (1). »

Déjà, de leur temps, les rédacteurs du *Catéchisme Romain* faisaient entendre de graves avertissements, dès les premières lignes de leur traité de la pénitence, sur l'importance et la nécessité de bien instruire les fidèles touchant le rôle de la pénitence, « seconde planche de salut (2) » après le baptême.

1. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, 3e édit., Paris, 1904, p. 240-241 ; cf. proposition 46 du décret *Lamentabili*. — 2. L'expression « seconde planche » attribuée ici à saint Jérôme appartient à Tertullien, qui s'en est servi le premier dans son *De pœnitentia*, 4 ; *Patr. lat.*, t. 1, col. 1233, où il exhorte le pécheur à embrasser la pénitence, *ut naufragus*

Ces avertissements ont toujours leur raison d'être (1). Plus que jamais, nous devons nous demander ce que valent les objections contre le sacrement de pénitence. Est-il vrai que ce soit là un véritable sacrement? Et les scolastiques, avec leur habitude d'analyse et de systématisation, ont-ils faussé l'enseignement de la tradition et de l'histoire? Quelle base nous offre l'Ecriture? Est-elle assez ferme pour soutenir et légitimer la théologie sacramentaire de la pénitence? Les textes et les faits que nous offrent la patristique et l'histoire ne s'opposent-ils pas d'avance, et de façon ruineuse, à ce que nous croyons et enseignons aujourd'hui sur un tel sacrement? Questions assurément graves, mais dont la solution rationnelle et logique se trouve être uniquement dans l'Eglise catholique, comme nous espérons le montrer en interrogeant tour à tour l'Ecriture, la tradition et l'histoire.

## I. Données scripturaires

La preuve scripturaire du pouvoir de remettre les péchés confié aux Apôtres et, par les Apôtres, à leurs successeurs, se tire des paroles de la promesse faite à saint Pierre d'abord, puis aux autres membres du collège apostolique, et surtout de l'acte solennel par lequel le Christ ressuscité leur communique le Saint-Esprit et son propre pouvoir de remettre les péchés.

1. Promesse du pouvoir des clefs. — Nous lisons, en effet, dans saint Matthieu, ces mots de

*alicujus tabulæ fidem*. Cette planche de salut dans le naufrage, ou seconde planche par allusion au baptême, désigne, en effet, le sacrement de pénitence.

1. *Cat. Rom.* II, *De pœnit. sacr.*, n. 1.

Jésus à Pierre : « *Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux : et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera delié dans les cieux* (1), » et ces autres aux Apôtres : « *En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* (2). »

Le pouvoir promis aux Apôtres est identiquement le même que celui qui a été promis à Pierre : c'est le pouvoir de lier ou de délier. Cette comparaison du lien que l'on noue ou que l'on brise se ramène, comme l'indique la parole adressée à Pierre, à la comparaison de la clef qui ouvre et qui ferme ; et, dans l'espèce, il s'agit des clefs du royaume des cieux. C'est donc un pouvoir en relation étroite avec le salut ; un pouvoir qui s'étend à tout ce qui peut être lié ou fermé, délié ou ouvert, en vue du ciel ; un pouvoir pleinement assuré de voir son exercice ratifié dans le ciel.

II. Institution du sacrement de pénitence. — Après la promesse, sa réalisation : « *Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Recevez le Saint-Esprit : ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* (3). » Que se cachait-il sous l'image de ce pouvoir de lier et de fermer, de délier et d'ouvrir ? Saint Jean nous l'apprend clairement : il s'agit du pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. Et c'est un pouvoir divin, car l'offensé seul peut pardonner l'offense ; et ce pouvoir, Jésus le tient de son Père, il l'a exercé souverainement, non sans scandaliser les Juifs. Mais Jésus entend exercer

1. *Matth.*, XVI, 19. — 2. *Matth.*, XVIII, 18. — 3. *Joan.*, XX, 21-23.

un droit, et s'adressant aux Scribes : « *Lequel est le plus aisé de dire : Tes péchés te sont remis ; ou de dire : Lève-toi et marche ? Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés : Lève-toi, dit-il au paralytique, prends ton lit, et va dans ta maison. Et il se leva et s'en alla dans sa maison* (1). » C'est ce même pouvoir divin que Jésus confère à ses Apôtres : il en fait ainsi ses collaborateurs dans l'œuvre du salut; il les envoie pour appliquer l'œuvre rédemptrice. En conséquence, ils remettront les péchés comme lui-même les a remis, en pardonnant et en purifiant les consciences coupables par l'infusion de la grâce. Ils sont assurés d'avance que l'exercice de ce formidable pouvoir sera ratifié, car Jésus s'en porte garant, c'est dire que leur intervention sera pleinement efficace.

Rien de plus clair que ces paroles de l'institution du sacrement de pénitence. Leur sens littéral et obvie saute aux yeux. En les prononçant, Jésus a fait des Apôtres de véritables juges, sans limiter en aucune façon l'étendue de leur puissance judiciaire. Il leur confère donc le droit de légiférer et d'imposer l'obéissance à leurs ordres *(ligamen legis)*, de punir s'il y a lieu les délinquants *(ligamen pœnæ)*, et de pardonner les pécheurs dans des conditions déterminées *(ligamen culpæ)*.

**III. Explication traditionnelle.** — La tradition n'a pas entendu autrement ces passages scripturaires relatifs au pouvoir des clefs ou à la rémission des péchés ; mais la tradition s'est trompée, prétendent les protestants. Sans doute, il existe dans l'Eglise un pouvoir de remettre les péchés, mais il

1. *Matth.*, IX, 4-6.

ne s'applique que dans la collation du baptême ; tout au plus si, après le baptême, ce pouvoir épuisé est déclaratoire de la rémission des péchés, au lieu de l'effectuer réellement. Fausse interprétation, devons-nous dire, et erreur complète. Car où est le moyen de confondre ce pouvoir avec celui du baptême ? Il s'en distingue totalement. Le baptême a bien pour but de remettre les péchés ; mais où a-t-on vu qu'il ait aussi celui de les retenir ? Et si la rémission des péchés doit s'entendre d'une simple déclaration, encore faudrait-il que ce sens de déclaration pût s'appliquer aux deux membres de la phrase, de manière à dire : Ceux à qui vous aurez *déclaré* les péchés remis, ils leur seront *déclarés* remis. Mais alors la phrase serait indigne d'avoir été prononcée par le Sauveur. Non, il n'y a pas ici une *déclaration* de rémission, il y a une *rémission* (1) ; remettre les péchés, ce n'est nullement les déclarer remis, c'est les pardonner, comme Dieu les pardonne ; car l'acte de pardon, bien que posé par une créature humaine dûment autorisée, est un acte divin, puisant toute son efficacité salutaire en Dieu même.

Le concile de Trente a eu parfaitement raison de voir surtout dans le texte de saint Jean l'institution du sacrement de pénitence ; il l'a interprété authentiquement, et le doute n'est pas permis à un catholique sur sa signification. Du reste, le fait raconté par l'Evangéliste est si remarquable, le paroles sont

1. M. Lea, *A history of auricular confession*, Philadelphie, 1896, t. 1, p. 108 sq, soutient que, quel que soit le sens donné à ces paroles de l'institution du sacrement de pénitence, il est évident (?) que ce pouvoir a été considéré par la primitive Eglise comme n'ayant été accordé qu'aux Apôtres seuls, la croyance générale étant que l'Eglise allait finir et que les Apôtres n'auraient pas de successeurs. M. Lea oublie que lorsque saint Jean composa son Evangile, tous les autres Apôtres étaient morts et remplacés.

si claires, que les Pères unanimement les ont compris d'un pouvoir de remettre vraiment les péchés commis après le baptême. Et c'est à bon droit que les novatiens du IIIe siècle, qui niaient l'existence de ce pouvoir dans l'Eglise, ont été condamnés comme des hérétiques. Aussi le concile de Trente condamne-t-il les interprétations mensongères de ceux qui n'ont voulu voir dans ce pouvoir que le pouvoir de prêcher la parole de Dieu et d'annoncer l'Evangile du Christ (1).

IV. **Les procédés de M. Loisy.** — Mais M. Loisy, s'inquiétant peu de l'interprétation authentique du concile de Trente et pratiquant une exégèse renouvelée des anciens protestants et étroitement apparentée avec celle des protestants libéraux de nos jours, ne craint pas d'écrire : « Après ce que j'ai dit du baptême, il ne me paraît pas nécessaire de prouver longuement que Jésus n'avait pas réglé, pendant sa vie mortelle, les conditions de la rémission des péchés commis par les croyants baptisés. Les textes qui concernent la rémission des péchés sont ce que j'ai appelé déjà des paroles du Christ glorifié, soit qu'elles se trouvent dans des discours attribués à Jésus ressuscité, comme c'est le cas pour la parole de Jean que le concile a citée, soit qu'elles affectent le caractère d'additions rédactionnelles, comme c'est le cas pour celles qui concernent, dans Matthieu, la correction fraternelle et le pouvoir de lier et de délier. Plusieurs de ces textes ne se rapportent pas à la pénitence ecclésiastique indépendamment du baptême. On peut admettre et il est vrai qu'ils supposent dans l'Eglise la conscience d'un pouvoir de rémission illimité en principe, et

1. Sess. XIV, c. 1.

dont il appartient à l'Eglise de déterminer l'application. Mais, dans les documents évangéliques, c'est le baptême qui est visé principalement (1). »

M. Loisy est conséquent avec ses principes. Au nom de la distinction entre le Jésus de la foi et le Jésus de l'histoire, il tient pour non historiquement avenue toute parole de Jésus ressuscité, par suite celle de l'institution du sacrement de pénitence ; au nom de la critique textuelle, il affirme que les parties historiques rapportées par saint Matthieu sont des additions rédactionnelles. Sa distinction est commode : elle permet de nier, au nom de l'histoire, ce qui est l'objet de notre foi, ou tout au moins de n'en pas tenir compte. Cette attitude a été démasquée et flétrie par l'encyclique *Pascendi*. D'autre part, quand un texte est historique et qu'il gêne, M. Loisy s'en débarrasse en le déclarant une addition rédactionnelle. Moyennant ce double procédé, il élimine de l'Evangile l'institution du sacrement de la pénitence. Toutefois, par condescendance, il accorde qu'on peut admettre dans l'Eglise la conscience du pouvoir des clefs ; mais, prenons garde, ce pouvoir ne viserait que le baptême, et ne serait, au demeurant, qu'une création postérieure et étrangère à Jé-

1. *Autour d'un petit livre*, 2e édit., Paris, 1903, p. 247-248. « Comparez, ajoute M. Loisy, avec les tableaux parallèles de Matthieu et de Luc la scène du quatrième Evangile où Jésus donne aux Apôtres l'Esprit Saint et le pouvoir de remettre les péchés : vous verrez que « remettre les péchés, » dans la perspective johannique, équivaut à « instruire les Gentils en les baptisant, » dans la perspective du premier Evangile, et à « prêcher le repentir aux nations pour la rémission des péchés, » dans celle du troisième. Il ne peut être question, dans Luc, de confesser les Gentils ni même de les admettre à la pénitence ecclésiastique ; il n'en est pas question davantage dans le quatrième Evangile. Il s'agit de l'admission des convertis dans l'Eglise, et conséquemment du baptême. » *Ibid.*, p. 248-249.

sus. « Ces textes montrent que la communauté chrétienne s'est, dès l'origine, attribué un tel pouvoir, et qu'elle croyait le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Evangile (1). » Assurément, la communauté chrétienne avait conscience de l'existence de ce pouvoir de rémission des péchés, mais elle ne l'a pas inventé. Elle croyait avec raison qu'il venait directement du Christ. Et c'est encore ici, de la part de M. Loisy, l'application de ce postulat que rien ne justifie, à savoir que le travail de la pensée chrétienne ajoute à l'Evangile, ou mieux à l'enseignement de Jésus, tout en croyant l'interpréter fidèlement, mais sans avoir avec lui la moindre attache solide.

## II

## La pénitence aux premiers siècles

Consultons maintenant les documents et les faits pour essayer de nous faire une idée du régime pénitentiel pendant les premiers siècles (2), et de

1. *Autour d'un petit livre,* p. 249. — 2. « On n'eut pas d'abord l'idée du chrétien pécheur et réconcilié ; et l'Eglise ne s'y habitua que très lentement. On supposait que les défaillances communes étaient réparées par une sorte d'effet persévérant du baptême, par la prière, par la communion, par toutes ces bonnes œuvres, surtout par les œuvres de charité. Les péchés très graves et scandaleux mettaient en dehors de l'Eglise et de l'économie régulière du salut ceux qui s'en rendaient coupables. Ceux-ci pourtant furent bientôt admis à une pénitence perpétuelle, acceptée de plein gré, dans l'intérêt de leur âme, bien que l'Eglise ne prît pas encore sur elle de pardonner, et qu'elle abandonnât le pécheur repentant à la miséricorde divine. Mais la multiplication des fautes devait produire l'indulgence et une institution du pardon. C'est à l'égard des fautes charnelles que la

voir comment a été compris et appliqué, au mieux des intérêts des fidèles et de la communauté, ce pou-

discipline s'adoucit d'abord : l'évêque de Rome, Calliste, décida que ces péchés pourraient être remis après un temps de pénitence plus ou moins long. Des concessions ne tardèrent pas à être faites sur les cas d'apostasie, notamment après la persécution de Dèce. Le principe de la pénitence temporaire et satisfactoire, avec réconciliation par l'autorité de l'Église, soit à l'article de la mort, soit après un laps de temps déterminé, se trouvait acquis : il existe comme un second baptême et une planche de salut après le naufrage. Mais si la pénitence était ainsi devenue une institution chrétienne, et la réconciliation des pécheurs une fonction de l'Église, on ne songeait pas encore à employer le nom de sacrement pour désigner un tel objet : c'était un sacrement honteux. Le pécheur devait s'y soumettre, s'il aspirait à la réconciliation, mais quiconque passait par la pénitence publique, et il n'y en avait pas d'autre, était disqualifié comme chrétien ; les clercs n'y étaient admis qu'en perdant leur rang, et un pénitent réconcilié ne pouvait faire partie du clergé. Le discrédit qui atteignait la pénitence s'effaça progressivement, par la multiplication des cas où on la jugeait nécessaire ; par le fait que nombre de chrétiens se soumirent, en esprit de mortification, à un genre de vie fort analogue au régime de la pénitence ; enfin parce que ce régime se transforma pour faire place à celui de la pénitence privée. Le quatrième concile de Latran (1215) consacra définitivement celui-ci et le régularisa : tous les péchés mortels doivent être soumis au propre pasteur ou prêtre, une fois l'an, en vue de la communion pascale, qui est déclarée obligatoire. Le prêtre enjoindra une pénitence proportionnée aux fautes et donnera l'absolution. Dès le XII[e] siècle, la pénitence suit l'absolution au lieu de la précéder, ce qui contribue à augmenter dans l'absolution le caractère de grâce et lui donne même la force d'une grâce sacramentelle. Le développement de la discipline a porté sur tout l'ensemble de l'institution, sujet et objet de la pénitence, déclaration des fautes, caractère, durée, place de la pénitence satisfactoire, et même sur la formule de l'absolution, qui d'abord a été déprécative, le prêtre ou l'évêque demandant à Dieu le pardon de celui qu'ils réconciliaient, et qui est devenue impérative, le ministre de l'Église disant : « Je t'absous, » parce qu'il rend une sentence et confère un sacrement. On sait que le développe-

voir confié par Notre Seigneur aux Apôtres et à leur successeurs.

**I. Au second siècle, période de rigorisme.** — C'est Hermas qui nous renseigne le premier. L'idéal de la vie chrétienne aurait été incontestablement de voir tous les fidèles sans exception mener une conduite irréprochable, pleinement conforme aux pro-

ment ne s'est pas arrêté là, et que la pénitence, instituée en vue des péchés mortels commis après le baptême, est devenue en fait, surtout à partir du concile de Trente et dans l'Eglise des derniers siècles, une pratique commune de la perfection chrétienne, qui n'est plus négligée que par les vrais pécheurs. Le sacrement de pénitence a pris le caractère d'une discipline morale, dont l'efficacité ne peut être équitablement jugée que par ceux qui en usent. Et ceux-là y trouvent un secours, non un obstacle à la piété. » Loisy, *L'Evangile et l'Eglise,* 3e édit., Paris, 1904, p. 240-243.

Nous avons tenu à citer tout ce passage, où le vrai se mêle au faux et sert de véhicule subtil à l'erreur. Un lecteur peu averti s'y laisserait facilement prendre, car rien n'est plus insidieux. Les affirmations en sont limpides et catégoriques ; les hypothèses y prennent un air de vérités acquises et incontestables ; les détails historiques y abondent et semblent résumer la matière ; le développement du régime pénitentiel y est montré sans heurt et comme tout naturel. Mais, comme on s'en convaincra par cette leçon, tout n'est pas vrai et ne répond pas à la réalité des faits ; tout n'y est pas dit et certaines omissions caractéristiques rendent ce passage plus que suspect. Nous sommes, il est vrai, dans une application attentive et étudiée du système de M. Loisy, lequel est fait de postulats, d'apriorismes, de dogmatismes à rebours ; mais nous ne sommes plus dans la réalité objective et totale, moins encore dans le courant traditionnel. Car il ne faut pas oublier qu'à l'origine, d'après M. Loisy, le régime pénitentiel est un expédient né du besoin, et introduit dans l'Eglise par l'Eglise elle-même, Jésus n'ayant pas eu la pensée, dit-il, de pourvoir par un sacrement spécial au relèvement du baptisé devenu pécheur. Nous n'aurions donc là qu'une institution humaine, humainement conditionnée, et humainement exploitée tout le long de l'histoire.

messes qui avaient précédé le baptême et à la grâce de la régénération. En fait, aux temps apostoliques et aux premières générations chrétiennes, cet idéal était une réalité grâce à la piété, à la ferveur, au courage et à l'héroïsme des fidèles. Mais le nombre des fidèles allant sans cesse croissant, leurs qualités morales ne devaient pas toujours conserver ce même bon aloi ; le triple foyer de la concupiscence n'étant pas détruit par le baptême et par les pratiques religieuses, restait une occasion de chute, et, les circonstances aidant, des chutes devaient se produire. Comment traiter alors les pécheurs ? Recourir au baptême était impossible, on ne pouvait le recevoir qu'une fois. C'est ici que devait intervenir l'action de l'Eglise.

D'une part, vouloir maintenir rigoureusement l'état de perfection et obliger les chrétiens à mener la vie des anges, c'était exiger un héroïsme continuel et donner aux conseils évangéliques la rigueur d'un commandement strict : on ne pouvait pas y songer. Seuls, les partisans résolus de l'encratisme crurent pouvoir maintenir cet idéal d'ascétisme (1) ; ils s'en flattèrent du moins et, si quelques-uns y réussirent, combien qui firent faillite ! D'autre part, la réalité ne correspondant pas toujours aux prescriptions positives et inéluctables de la profession de christianisme, il se trouva des esprits dévoyés pour déclarer cyniquement qu'il

1. Cet état d'esprit en faveur de l'encratisme se manifeste surtout dans les apocryphes, dans l'*Evangile selon les Egyptiens*, les *Actus Petri cum Simone*, les *Acta Petri*, les *Acta Thomæ*, les *Acta Pauli et Theclæ*. Des sectes gnostiques, sous prétexte de haute spiritualité, se permirent toute espèce de débordements ; un véritable initié, un pneumatique étant à leurs yeux au-dessus de toutes les faiblesses humaines, pouvait tout se permettre sans compromettre en rien son salut.

fallait céder aux entraînements de la chair et regarder les actes comme indifférents. Deux extrêmes à éviter également : ni rigorisme excessif, ni relâchement exagéré. L'Eglise prit un moyen terme.

En tout état de cause, le baptisé qui succombait ne devait pas être abandonné. Coûte que coûte, il fallait lui conserver l'espoir du salut et l'aider à se sauver. Mais comment? En usant vis-à-vis de lui du pouvoir de remettre les péchés, mais en n'en usant qu'au mieux de ses intérêts et de ceux de la communauté. Hermas, vers le milieu du second siècle, bien que partisan de l'idéal de la perfection, nous parle des pécheurs qui sont admis au pardon après un sincère repentir ou une conversion, μετάνοια, qui ouvre la porte à la guérison, ἴασις. Entre l'un et l'autre devait se placer une purification : le repenti ou converti obtenait sa guérison ou son pardon au moyen d'œuvres satisfactoires (1).

Hermas ne signale aucun cas réservé ; en revanche, il note qu'on ne peut se convertir qu'une fois (2). C'est là une restriction au droit de pardonner, qu'on ne retrouve pas dans Denys de Corinthe (3), vers 170. Elle existait à Rome ; elle existait aussi à Carthage à la fin du second siècle, comme en témoigne Tertullien (4). Le baptisé, dit-il, ne pourra plus recourir au baptême, mais il pourra recourir, et rien qu'une fois, à une nouvelle pénitence.

**II. Le pape Calliste et Tertullien.** — De quelle pénitence parle Tertullien? Le célèbre docteur de Carthage, vers 204, compose un traité *De pænitentia*

1. *Simil.*, VII, 1 ; IX, 23; Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. 466, 542. — 2. *Mandat.*, IV, 1 ; *ibid.*, p. 394. — 3. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23; *Patr. gr.*, t. XX, col. 385. — 4. *De pænit.*, 7 ; t. I, col. 1240.

*tia,* où il prouve par l'Ecriture que le pécheur a droit au pardon. Il emprunte les éléments de sa preuve scripturaire aux reproches adressés, dans l'Apocalypse, aux sept Eglises d'Asie, aux paraboles de la drachme perdue, de la brebis égarée, de l'enfant prodigue (1). Mais avant d'aborder la *pénitence seconde et dernière,* il hésite, car il a peur d'encourager au mal ceux qui, connaissant le remède, pourraient en abuser pour pécher plus librement. Il l'aborde néanmoins avec la certitude absolue qu'il y a place au pardon et à la réconciliation pour le pécheur. Dieu est si bon ! *Tam Pater nemo* (2) ! Et il décrit ce qu'il appelle l'*exomologèse* ou cette *pénitence laborieuse*, qui abat le pécheur pour le relever, l'abîme dans la cendre et la poussière pour le purifier, le justifie en l'accusant, l'absout en le condamnant. Quelque humiliante et rigoureuse qu'elle soit dans la publicité de ses actes satisfactoires et de la réconciliation, le pécheur ne doit pas hésiter à y recourir, car c'est le salut. Vaut-il mieux se damner en secret, dit-il, que d'être absous en public? Ah ! l'exomologèse te fait peur ! Pense donc aux flammes de l'enfer qu'elle éteindra pour toi. Réfléchis à la grandeur du châtiment et tu n'hésiteras pas sur l'adoption du remède (3).

Il existe donc un moyen usité dans l'Eglise pour réconcilier les baptisés qui ont le malheur de succomber au péché, et quel que soit le péché (4), car il n'est pas fait mention de la moindre restriction. Ce moyen, c'est l'exomologèse. Tertullien ne dit pas qu'elle est précédée de l'aveu du péché ou de la

1. *De pœnit.*, 8 sq. — 2. *De pœnit.*, 8; col. 1243. — 3. *De pœnit.*, 12; col. 1247. — 4. *Omnibus ergo delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui pœnam per judicium destinavit, idem et veniam per pœnitentiam spopondit., De pœnit.*, 4; col. 1233.

confession, car un tel aveu resté secret est peu de chose en comparaison de l'humiliation publique qui le suit; mais il insiste sur la publicité donnée aux œuvres satisfactoires et à la réconciliation ; et il montre dans l'absolution publique, *palam absolvi*, ce que la théologie appellera plus tard la vertu sacramentelle de la pénitence.

Nous venons d'entendre Tertullien catholique, nous allons l'entendre après son passage au montanisme, à l'occasion de la décision prise par le pape Calliste, vers 219. Cette décision célèbre nous révèle deux faits importants : le premier, c'est que de tous les péchés soumis à la pénitence publique, l'Eglise en retenait trois, l'idolâtrie, la fornication et l'homicide, dont elle réservait le pardon à Dieu seul. Celui qui s'en rendait coupable ne devait compter que sur ses efforts personnels, sur sa contrition, ses œuvres satisfactoires et sa vie mortifiée pour toucher le cœur de Dieu. Par cette rigoureuse réserve, qui nous étonne aujourd'hui mais qui, au commencement du IIIe siècle, n'étonnait personne, l'Eglise, tout en usant du pouvoir de pardonner dans l'immense majorité des cas, entendait n'en pas faire usage envers les chrétiens coupables d'idolâtrie, d'adultère ou d'homicide ; simple mesure disciplinaire, motivée par les circonstances et dont on escomptait avec raison les avantages tant que la vie chrétienne se maintint à un haut degré de dignité ; mais mesure transitoire et appelée un jour ou l'autre à disparaître. Elle disparut en partie, grâce au décret de Calliste. Le pape estima qu'on devait pardonner aux fornicateurs ou adultères comme aux autres pécheurs (1).

1. Rolffs, *Das Indulgenz-Ediet des römischen Bischofs Kallist*, Leipzig, 1893, a tenté de reconstituer le décret de Calliste au moyen du *De pudicitia* de Tertullien et des *Philosophoumena*.

Ce décret fit scandale dans le clan des rigoristes outrés, notamment parmi les montanistes, dont Tertullien se fit le porte-parole (1). Et le scandale venait de ce que le pape admettait exceptionnellement à l'absolution les fornicateurs et les adultères. N'était-ce point faciliter le péché au lieu de le supprimer ? En conséquence, Tertullien réplique au décret pontifical par un traité en règle, le *De pudicitia*. Son enseignement passé démentait ses opinions présentes, qu'importe ; il veut venger la morale outragée et cherche à réfuter, point par point, les autorités scripturaires alléguées par le pape (2). Ce

Le pape motive sa décision sur de nombreuses autorités scripturaires. Il est dit, en effet, de Dieu, qu'il est indulgent, miséricordieux, qu'il veut le repentir du pécheur et non sa mort, qu'il désire le salut de tous et surtout des fidèles. Ezéchiel a flétri les pasteurs qui ne soignent pas leurs brebis malades, ne ramènent pas les égarées et ne recherchent pas les perdues. Tout comme Tertullien, Calliste rappelle les paraboles évangéliques de la brebis perdue, de la drachme égarée et de l'enfant prodigue ; il utilise de plus les exemples donnés par le Sauveur à l'égard de la Samaritaine et de la pécheresse publique, celui de saint Paul pardonnant l'incestueux de Corinthe ; mais ce que n'avait pas fait Tertullien, il rappelle la promesse du Christ à Pierre touchant le pouvoir des clefs. Et au nom de toutes ces autorités, il put dire, comme le rapporte Tertullien : « *Ego et moechia et fornicationis delicta, pœnitentia functis dimitto.* » *De pudicit.*, 1 ; t. II, col. 981.

1. Très certainement, l'auteur des *Philosophoumena* fut un des opposants au décret de Calliste. On n'en saurait dire autant d'Origène, quoi qu'en aient pensé Döllinger, *Hippolytus und Kallist*, p. 254, et Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 411 ; car le texte allégué du *De oratione*, 28, *Patr. gr.*, t. XI, col. 529, vise non seulement le cas des adultères, mais encore celui des apostats. Cf. Funk, *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 159, et Batiffol, *Etudes d'histoire*. Paris, 1902, p. 109. — 2. L'argumentation de Tertullien est trop souvent une chicane de distinctions. Ce que le Christ a fait, il est seul à pouvoir le faire. Le pouvoir donné à Pierre a été

n'est certes pas qu'il dénie à l'Eglise le droit de pardonner, il le proclame au contraire et l'affirme formellement, mais il ne veut le reconnaître qu'à l'Eglise de l'Esprit, non à celle des évêques (1). De plus, et ceci est le fait nouveau, il invoque un passage du livre des Actes, dont il donne un sens fantaisiste, pour prouver que les trois péchés, réservés en fait dans l'Eglise, ne pouvaient pas être remis par elle, autrement dit qu'ils étaient irrémissibles (2). Ces trois sont exclusivement réservés à Dieu ; Dieu seul peut les pardonner : *De venia Deo reservamus* (3), *veniam non capiunt* (4), *irremissibilia, pro quibus nec orari permittitur* (5). Cette thèse outrancière n'eut aucun succès en dehors des montanistes : elle démentait ce principe fondamental, reconnu et proclamé dans le *De pœnitentia*, que le repentir vrai à droit au pardon ; elle méconnaissait ce pouvoir essentiel de remettre les péchés sans distiction, sans exclusion, accordé à l'église par Jésus-Christ ; elle était complètement erronée.

## III. Saint Cyprien, le pape Corneille et le no-

purement personnel. Du reste, l'économie du salut est changée du tout au tout, celle du Christ ayant désormais fait place à celle du Paraclet, etc.

1. *De pudicit.*, 21 ; t. II, col. 1026. — 2. *De pudicit.*, 19. — 3. *Ibid.*, 19 ; col. 1018. — 4. *Ibid.*, 19 ; col. 1020. — 5. *Ibid.*, 19 ; col. 1020. Quant au passage du livre des Actes (*Act.*, XV, 28 sq), où se trouve la défense faite aux chrétiens, issus de la gentilité, de manger des idolothytes, du sang, de la chair d'animaux étouffés, et de commettre la fornication, Tertullien, sur un texte erroné et qui n'est autre qu'une fausse décrétale, voit la défense de trois péchés qu'il déclare mortels, *ad mortem*, et irrémissibles. Ici, le *Pasteur* d'Hermas, qu'il louait jadis, est appelé l'ami des fornicateurs, *solos mœchos amat*, 10, et sévèrement blâmé parce qu'il se montre favorable aux pécheurs. Tertullien a cessé d'être catholique.

vatianisme. — L'incident soulevé à l'occasion du décret de Calliste nous a fait connaître l'existence de trois cas réservés, totalement inconnus à Hermas et même à Tertullien. Pendant très peu d'années, mais sans pouvoir fixer la date exacte de cet usage, et très vraisemblablement sous l'inspiration d'un rigorisme encore exagéré, peut-être même sous l'influence du montanisme, on a exclu de la réconciliation les idolâtres, les fornicateurs et les homicides. A cette réserve le pape Calliste a fait une première brèche en faveur des adultères, en les relevant de leur rôle de pénitents publics et en leur rendant, après l'exomologèse, la communion ecclésiastique. Et il l'a faite, en vertu du pouvoir des clefs, et par un acte d'autorité : *Ego dimitto* (1). Le temps ne devait pas tarder où une brèche nouvelle allait être faite : ce fut une trentaine d'années plus tard, après la persécution de Dèce, en 251.

Très considérable, on le sait, fut le nombre de ceux qui apostasièrent formellement en sacrifiant aux faux dieux ou en brûlant de l'encens devant l'autel des idoles ; d'autres se firent délivrer à prix d'argent des certificats de sacrifice, bien qu'ils n'eussent pas sacrifié ; d'autres se contentèrent d'accepter ces certificats de complaisance pour échapper aux poursuites de la police ; d'autres enfin alléguèrent les billets des martyrs souscrits en leur faveur pour réclamer leur admission immédiate à la communion ecclésiastique. Pour n'être pas identiques, ces divers cas réclamaient une solution pratique. A s'en tenir aux usages en vigueur, les *lapsi* auraient dû faire pénitence toute leur vie et s'en remettre exclusivement à Dieu du soin de leur pardon. Qu'allait-on décider ?

1. *De pudicit.*, 1.

Saint Cyprien, aux prises avec ce problème délicat, se prononce nettement contre l'autorité excessive reconnue aux martyrs. D'après Tertullien, Calliste aurait reconnu l'efficacité de l'intercession des martyrs en faveur de leurs protégés : *Christus in martyre est ut mœchos et fornicatores martyr absolvat* (1) ; et Tertullien blâmait une telle concession. Saint Cyprien la juge, lui aussi, excessive ; et rappelle que le pouvoir des martyrs n'est qu'un simple pouvoir d'intercession ; sans lui refuser totalement une valeur, et sans rebuter ceux qui se déclarent porteurs de tels billets, il interdit à ses prêtres de rendre la communion sur un simple certificat délivré par un martyr ; il veut que ce certificat soit vérifié et envoyé à l'évêque qui en décidera dès que la persécution aura cessé (2). En attendant,

1. *De pudicit.*, 22. A Lyon sous Irénée, à Rome sous Calliste, à Carthage du temps de Tertullien, à Césarée d'après le témoignage d'Origène, les martyrs ou confesseurs remettaient en masse leur apostasie aux faillis. Cette prérogative du martyre menaçait, en s'acclimatant, de troubler l'ordre et de soustraire la discipline à ceux qui en ont la charge officielle ; d'autant que tous les confesseurs, échappés aux bourreaux, n'étaient pas également recommandables, et que de graves abus s'étaient glissés dans la distribution des billets, la plupart du temps donnés en blanc. — 2. Dans sa lettre à Antonianus, où il fait le récit détaillé de toutes les mesures prises, de sa consultation adressée au clergé de Rome, alors sans évêque, des décisions du concile de Carthage qui suivit la paix de l'Eglise, de l'approbation donnée par le pape Corneille aux décisions de ce concile, Cyprien s'explique sur l'usage abusif des billets donnés par les martyrs. Réconcilier de but en blanc les possesseurs de ces billets, sans aucun témoignage de repentir, sans exomologèse et sans l'imposition des mains, c'est accorder la paix à des pécheurs non préparés : paix inutile et menteuse, pernicieuse à ceux qui l'accordent, inutile à ceux qui la reçoivent, affirme saint Cyprien dans son *De lapsis*, 9 ; sans doute, les mérites des martyrs et les œuvres des justes peuvent beaucoup auprès du

il existe une procédure normale, qu'on la suive. Quant aux *lapsi*, il ajourne une décision ferme et consulte Rome. Mais, à Rome, le pape Fabius a été victime de la persécution, le siège est vacant, et le clergé, par la plume de Novatien, le futur opposant de Corneille, approuve saint Cyprien sur la question des martyrs, car le privilège, qui leur avait été reconnu par Calliste, se trouve tombé en désuétude ; quant aux *lapsi*, il déclare, en attendant qu'il ait un évêque pour régler la situation, qu'il ne les repousse pas absolument de la pénitence, sauf à ne les réconcilier qu'au lit de mort. C'était la porte ouverte au retour des apostats (1).

A Carthage, dès que les circonstances le permirent, Cyprien réunit un concile, dont les importantes décisions sont envoyées à Rome (2). On avait

souverain juge, *ibid.*, 11 ; les martyrs donnent un ordre, c'est bien ; s'il est juste, s'il est licite, conforme à la volonté de Dieu, le prêtre l'exécutera volontiers, *ibid.*, 12 ; mais les martyrs ne sauraient engager les évêques à transgresser les ordres du Seigneur, *ibid.*, 13 ; Cyprien exige donc le contrôle de ces billets par l'autorité ecclésiastique, qui agira en connaissance de cause.

1. *Epist. ad Antonianum*, 5 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 766. — — 2. Vis-à-vis de ceux qui n'ont sacrifié que sous la pression des supplices, on avait décidé précédemment de les admettre à une longue pénitence et de ne les réconcilier qu'au moment de la mort : *agerent diu pœnitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent*; *Epist. syn. ad Cornelium*, 1 ; *Patr. lat.*, t. III, col. 853 ; cette décision, remarquons-le, avait été prise au nom du pouvoir des clefs, *ibid.*, col. 855. Mais sous la pression des circonstances, *necessitate cogente*, on décide maintenant de *donner la paix sans tarder*, à cause des menaces persistantes de persécution, à ceux qui n'ont pas quitté l'Eglise et qui, depuis le jour de leur chute, n'ont pas cessé de faire pénitence et de supplier Dieu, *ibid.*, col. 855 ; car c'est les armer pour le nouveau combat : *nec morientibus, sed viventibus communicatio a nobis danda est, ut* (illos) *protectione sanguinis et corporis*

décidé tout d'abord, mais uniquement vis-à-vis de ceux qui n'avaient apostasié qu'à bout de forces, qu'on les admettrait à la pénitence, mais qu'on ne les réconcilierait qu'au lit de mort. Mais, à cause des menaces d'une persécution nouvelle, on a cru plus sage de les réconcilier de suite pour les mettre à même d'affronter victorieusement les périls imminents. Ils le méritent du reste parce qu'ils ont fait preuve de bonne volonté, en avouant leur faute, en implorant le pardon et en subissant toutes les rigueurs de l'exomologèse. Telle est la décision que Cyprien fait connaître au pape Corneille, et que le pape Corneille ratifie pleinement dans un concile tenu à Rome (1). Donc, désormais, des trois cas

*Christi muniamus, ibid.*, 2, col. 856. Une différence de traitement s'impose entre ceux qui ont apostasié, sont retournés au siècle et vivent en païens ou sont passés à l'hérésie, et ceux qui sont restés dans l'Eglise, implorant avec instance le secours divin et se montrant prêts à affronter de nouveau le combat. A ces derniers la paix comme une force et une arme pour la lutte: *Placuit nobis... examinatis singulorum causis, pacem lapsis dare, immo pugnaturis arma suggerere; ibid.*, 5 col. 860.

1. *Epist. ad Antonianum*, 6; *Patr. lat.*, t. III, col, 767. Cette lettre nous fournit d'autres renseignements. Il est évident qu'on ne pouvait pas traiter d'une manière identique tous les cas; car on vit des chrétiens apostasier de suite, même sans attendre sommation ou menace; on en vit d'autres entraîner dans l'apostasie leurs parents, leur famille. Ceux-ci étaient de beaucoup les plus coupables; aussi l'indulgence n'alla-t-elle qu'à ceux qui avaient été vaincus après avoir lutté et qui s'étaient soumis de suite à la pénitence. Quant aux possesseurs de billets de martyrs, ils regardaient comme un droit d'être réconciliés tout de suite : c'était abusif, et saint Cyprien voulut contrôler leurs prétentions. Pour des gens aussi pressés, disait-il, l'occasion est bonne de donner suite à leur désir : qu'ils cueillent la couronne du martyre; *ibid.*, 4; col. 765. Les *libellatiques* étaient coupables sans nul doute; mais il y aurait dureté et injustice à les traiter avec la même rigueur que les *sacrificati* : on les admit donc à la paix; *Et ideo placuit, exa-*

jadis réservés, il ne reste plus que celui d'homicide qui, lui aussi, sera traité avec la même indulgence que les deux autres (1) et pour la même raison. La décision du pape Calliste n'avait soulevé que des mécontentements parmi les rigoristes ; celle du pape Corneille suscita un schisme. Novatien ne l'accepta pas, sous prétexte que l'Eglise n'a pas le pouvoir de réconcilier les *lapsi*. Le novatianisme sera éliminé à son tour, comme le furent précédemment l'encratisme et le montanisme. Le régime pénitentiel se précise. Désormais, plus de cas réservés dans le sens du rigorisme ancien : tout péché grave continuera à être soumis à l'aveu préliminaire, à la pénitence publique et à la réconciliation solennelle.

A Alexandrie (2), saint Denys avait agi comme

*minatis causis singulorum, libellaticos interim admiti, sacrificatis in exitu subveniri* ; *ibid.*, 17 ; col. 783. C'était un juste milieu entre une sévérité excessive, qui repousserait tout repentir, et une facilité non moins dangereuse, qui admettrait à la communion des chrétiens indignes ; *ibid.*, 19 ; col. 784. Cette décision : *lapsis laxata pænitentia spes pacis oblata*, s'appuyait sur le cas des adultères admis à la pénitence et la réconciliation ; *ibid.*, 20 ; col. 785. Au reste, admettre les *lapsi* à la pénitence sans leur assurer le bénéfice de la réconciliation serait une amère dérision ; *ibid.*, 28 ; col. 793 ; supprimer le fruit de la pénitence, ce serait supprimer la pénitence elle-même. Mais, parmi les apostats de la persécution de Dèce, plusieurs ne manifestèrent ni regrets ni ferme propos : pour ceux-là, dit saint Cyprien, *ibid.*, 23 ; col. 789 : *prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo cœperint deprecari*, parce que leur demande intéressée était beaucoup plus inspirée par la crainte de la mort, observe saint Cyprien, que par le repentir de leur crime.

1. Nous ignorons à quelle date précise. — 2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 8 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 652. A Antioche, le patriarche Démétrien, au témoignage de saint Denys d'Alexandrie, Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 5 ; col. 644-645, avec les évêques de Césarée, de Jérusalem, de Tyr, de Laodicée, de Tarse en Cilicie, de Césarée en Cappadoce, de la Syrie,

Cyprien à Carthage et Corneille à Rome. A Antioche, l'Orient se prononça contre Novatien. Et l'on voit, au IV^e siècle, le droit divin du pardon fermement revendiqué par l'auteur du *Contra Novatianum* (1), par Pacien de Barcelone (2), Ambroise de Milan (3), Grégoire de Nazianze (4). C'est le *sacerdos*, c'est-à-dire l'évêque, qui l'exerce sur tous les péchés graves sans exception, souverainement, et à l'exclusion de toute ingérence de la part des martyrs (5) ; il l'exerce comme un droit de grâce, mais dans des conditions déterminées. La procédure suivie comprend toujours les mêmes éléments : aveu, exomologèse, imposition des mains. L'aveu volontaire du coupable sert à fixer les œuvres de satisfaction qu'il doit accomplir et le temps que doit durer son exomologèse publique. La pénitence accomplie, l'imposition des mains réconcilie le pécheur et le rend à la communion de l'Eglise ; mais c'est à l'évêque, au chef, au père, au juge, qu'incombe l'acte solennel de la réconciliation : il possède le pouvoir des clefs. Bientôt pourtant, l'évêque ne pourra plus suffire seul à mener de front le gouvernement de son Eglise et l'administration des sacrements : il choisira parmi les membres de son *presbyterium* des prêtres auxquels il confiera l'administration de la pénitence ; et le commencement de cette évolution se dessine par la création, à Rome et à Constantinople, des pénitenciers.

**IV. Les pénitenciers et les pénitents.** — C'est à

de l'Arabie, de la Mésopotamie, du Pont et de la Bithynie, repousse le schisme novatien.

1. Dans les *Quest. V. et N. Testamenti* du pseudo-Augustin, *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 2305-2310. — 2. Dans ses lettres à Sympronianus, *Epist.*, I, 6 ; III, 1, 5, 7. — 3. *De pænit.*, I,7. — 4. *Orat.*, XXXIX, 19. — 5. L'ère des persécutions, il est vrai, avait été close par le triomphe de Constantin, au commencement du IV^e siècle.

Rome, en effet, que nous constatons l'existence de ce régime nouveau dans l'administration du sacrement de pénitence : ce n'est plus le pape seul, c'est un pénitencier qui est chargé du soin des catéchumènes et des pénitents dans les vingt-cinq titres de la ville. Le *Liber pontificalis* (1) nous apprend que cette réforme est due au pape Marcel (304-309). Un siècle et demi plus tard, le pape Simplicius (468-483) l'étendit aux trois basiliques de saint Pierre, de saint Paul et de saint Laurent hors les murs (2). On eut ainsi à Rome des titres paroissiaux avec un ministère baptismal et pénitentiel.

Quant à savoir quelles étaient les fonctions précises des pénitenciers à cette époque, le récit de Socrate (3) permet de s'en faire une idée. D'après lui, l'institution du pénitencier chargé de fixer les œuvres satisfactoires et de surveiller l'exomologèse remonterait au schisme de Novatien ; à Constantinople. la fonction de pénitencier fut supprimée en même temps que la pénitence publique par Nectaire peu après 391. A Rome, ce régime dura plus longtemps. Il comportait l'aveu préalable du pécheur, aveu toujours secret (4), mais qui per-

1. Edit. Duchesne, t. I, p. 164. — 2. *Lib. Pontif.*, t. I, p. 249. — 3. *Hist. eccl.*, V, 19; *Patr. gr.*, t. LXXVII, col. 613. On peut y lire le scandale qui motiva la mesure radicale de Nectaire. — 4. L'aveu est toujours secret. En 459, Léon I dut interdire aux évêques de la Campanie de lire en public les confessions écrites : c'était une innovation et un abus ; Jaffé, *Reg.*, n. 545. Même en dehors des cas connus d'idolâtrie, de fornication et d'homicide, il y a notification de la faute par le pécheur, appréciation de la culpabilité par le pénitencier ou l'évêque pour déterminer la mesure de la satisfaction. C'est ce que saint Léon appelle *arbitrium sacerdotis*. Lettres de 445 et 448, Jaffé, n. 407, 536. C'est au *sacerdos*, c'est-à-dire à l'évêque, dit Innocent I, Jaffé, n. 311, de décider de la peine à infliger ; c'est à l'*antistes*, dit saint Augustin, *Serm.* CCCLI, 9 ;

mettait au pénitencier de proportionner la pénitence satisfactoire au degré de culpabilité, de la fixer pour un temps ou de la déclarer perpétuelle (1). Dans le premier cas, le temps de l'exomologèse achevé, on réconciliait solennellement le pénitent ; dans le second cas, on ne le réconciliait qu'au lit de mort. Bien plus, par un acte nouveau d'indulgence, Innocent I décida qu'on ne devait refuser ni la pénitence ni la réconciliation aux fornicateurs, même s'ils ne les demandaient qu'au moment de mourir (2).

Nouvelle évolution au vᵉ siècle : c'est l'apparition d'un régime pénitentiel plus doux. Saint Léon distingue, en effet, deux traitements différents : l'un pour les fautes graves, idolâtrie, adultère, homicide, et c'est celui déjà connu de la pénitence plénière, de la pénitence publique ; l'autre pour les fautes moindres, et c'est celui de la satisfaction privée n'ayant plus comme acte public que le recours à l'imposition des mains de l'évêque (3) et la réception solennelle de la réconciliation le jeudi saint (4). Mais dans les deux cas, c'est le pénitencier, à Rome et à Constantinople, qui règle l'exercice de la pénitence, c'est l'évêque partout ailleurs.

En cas de rechute après une première pénitence suivie de pardon, la discipline reste encore sévère. Le pénitent public qui a été pardonné est tenu à une triple obligation : il doit renoncer au service militaire, au négoce, à l'usage de mariage. S'il y

c'est à l'évêque, disent le concile de Carthage de 436, can. 31, et d'Angers, en 453, can. 12.

1. Certaines fautes, l'apostasie et la fornication, chez les clercs, comportent une pénitence perpétuelle. Lettre du pape Sirice, en 385, à l'évêque de Tarragone, Jaffé, n. 255. — 2. Jaffé, 293. — 3. Jaffé, n. 544. — 4. Lettre d'Innocent I, Jaffé, n. 311.

manque ou s'il tombe dans une nouvelle faute grave, l'Eglise s'abstient et n'a pas d'absolution pour ce relaps; tout au plus lui accorde-t-elle le viatique au moment de la mort, estimant sans doute que sa vie pénitente l'a purifié de sa rechute. On continue à n'admettre qu'une seule fois à la pénitence plénière ou publique. En est-il de même pour ceux qui sont admis à la satisfaction privée? Aucun document ne nous renseigne sur ce point. Mais le moment ne peut pas tarder de venir où la pénitence sera réitérée ; cette dernière barrière d'un seul et unique recours à la pénitence sera renversée à son tour.

Elle l'est déjà en Orient, où la pénitence publique elle-même a été supprimée par Nectaire. Au grand scandale de Socrate (1), Jean Chrysostome, le successeur de Nectaire, avait proclamé qu'on peut toujours solliciter le pardon quand même on aurait fait mille fois pénitence (2). En Occident, du moins en Afrique, à la fin du v[e] siècle, la réitération de la pénitence passe pour un droit acquis, au témoignage de Victor, évêque de Cartenna, dans la Mauritanie césarienne (3). A la fin du vi[e], le concile de Tolède de 589 constate que, dans quelques Eglises d'Espagne, l'usage s'était introduit de revenir demander au prêtre la réconciliation chaque fois qu'on avait péché. C'est un abus, dit-il, qui doit cesser. Conformément aux anciens canons, quiconque se repent de sa faute doit être d'abord exclu de la communion et se présenter souvent ensuite pour rece-

1. *Hist. eccl.*, XI, 21. — 2. Quelques amis de saint Jean Chrysostome trouvèrent sa conduite trop large ; l'évêque novatien de Constantinople écrivit un traité contre l'évêque catholique ; *Hist. eccl.*, VI, 21. — 3. Parmi les œuvres de saint Ambroise, *De pænit.*, 3, 12 ; *Patr. lat.*, t. XVII, col. 971 sq. *Iterum cecidi*, allègue le coupable; *iterum curaberis*, répond Victor.

voir, en qualité de pénitent, l'imposition des mains. Son temps de pénitence passé il peut, si l'évêque le trouve bon, être de nouveau admis à la communion ; mais si, pendant son temps de pénitence ou après, il retombe dans son ancien péché, il sera soumis aux peines décrétées par les anciens canons (1). Au nom de la législation ancienne, battue en brèche par des usages contraires, les évêques d'Espagne réagissent ; mais l'usage qu'ils traitent d'abus deviendra la pratique générale et normale. Il remonte au v[e] siècle. Une dernière évolution reste à effectuer, celle de la délégation à de simples prêtres du ministère de la réconciliation ; elle avait été préparée à Rome par la création des pénitenciers ; elle finit par s'étendre partout peu à peu et par faire disparaître ce que la pénitence avait de public.

V. Résumé de cette première période. — Au terme de cette rapide étude (2), essayons de résumer ce qui paraît certainement acquis.

1. III[e] Concile de Tolède. can. 11. Cf. D. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 283.— 2. Nous n'abordons pas l'examen du régime désigné sous le nom de pénitence tarifée, grâce auquel le pénitent recevait du confesseur l'indication des œuvres satisfactoires correspondantes à chacun de ses péchés et de la durée de ces œuvres. Cette durée dépasait souvent les limites bornées de la vie humaine : d'où la nécessité, pour mettre le pénitent à même de pouvoir s'acquitter sur cette terre, de lui offrir un moyen pratique de compensation ; et c'est de là qu'est sortie l'utilisation des indulgences.

Pendant les premiers siècles, au contraire, on exigea le payement de la dette, de toute la dette, pour que l'absolution rendît aussitôt au pénitent son innocence baptismale. C'était le régime appelé pénitence publique, non pas que tout y fût public puisque la confession de la faute ne l'était pas, mais parce que l'exomologèse l'était et aussi la réconciliation finale. Inutile d'imaginer, à cette époque, et parallèlement ou concurremment avec la pénitence publique, une pénitence privée,

Tout d'abord, l'Eglise a pleinement conscience de posséder le pouvoir divin de lier ou de délier, d'ouvrir ou de fermer, donné par Jésus-Christ aux Apôtres et par les Apôtres à leurs successeurs. C'est le chef de la communauté, l'évêque, qui détient ce pouvoir et en use au mieux des intérêts des âmes et de la société chrétienne. Devant l'utiliser à bon escient, l'Eglise peut, pour des raisons dont elle est seule juge, le restreindre ou l'élargir.

En fait, elle a commencé par en user avec parcimonie et dans des limites étroites, non certes qu'elle entendît s'opposer au salut des pécheurs, mais au contraire en vue d'exciter en eux dans toute leur force des sentiments vrais de contrition et de leur faire produire des œuvres satisfactoires suffisantes. Elle a donc dû régler les conditions du pardon qu'elle a jugées les meilleures et les mieux appropriées au but qu'elle poursuivait et aux circonstances du temps. En conséquence, elle a écarté le rigorisme excessif de l'encratisme et les excès indulgents du laxisme.

Si elle a cru devoir réserver transitoirement certaines fautes, elle n'a pas tardé de faire cesser cette réserve. Si elle a exigé la pénitence publique et la réconciliation solennelle, en ne l'accordant qu'une seule fois, elle a fini par en accorder la réitération. Et au lieu de réserver exclusivement à l'évêque le soin de ce régime pénitentiel, elle l'a confié dans

il n'y en avait pas. Sauf le danger de mort, tout pécheur devait se soumettre au régime établi. Mais le régime va sans cesse s'adoucissant ; et, au v$^{e}$ siècle, du temps de saint Léon, on constate, pour certaines fautes, un aveu toujours nécessaire et secret, suivi d'œuvres satisfactoires qui échappent à la publicité de l'exomologèse, avec recours à l'imposition des mains et finalement à la réconciliation solennelle, qui sont les seuls actes publics.

la suite à de simples prêtres. Mais, en même temps, l'institution de ce ministère presbytéral a éliminé ce que l'exomologèse et la réconciliation par l'évêque le jeudi saint avaient de public ; ce qui ne veut pas dire du tout que désormais les pécheurs et les relaps aient été dispensés d'œuvres satisfactoires et moins encore d'absolution ; mais cela veut dire que désormais la satisfaction et l'absolution sont devenues privées ou secrètes tout comme l'était de tout temps la confession elle-même. Il y a changement de régime dans le mode d'administration de la pénitence, il n'y a pas création nouvelle : les mêmes éléments constitutifs et essentiels du sacrement persistent, à savoir l'aveu, la contrition, la satisfaction et l'absolution. Le jour où la publicité de certains de ces actes disparaît, ces actes restent, mais ils sont privés et secrets tout comme l'était déjà la confession elle-même, ainsi que nous venons de le dire.

Ce second baptême, ce baptême laborieux a été entouré pendant les premiers siècles d'une grande solennité et de quelque sévérité, à titre de remède efficace pour l'individu, à titre aussi d'exemple salutaire pour la communauté. La publicité étant supprimée, le rôle social qu'avait la pénitence a perdu ce caractère expressif qui en faisait une leçon vivante pour tous ; il n'atteint plus maintenant la société chrétienne que par le bien intime qu'il procure à chacun de ses membres qui recourent au sacrement.

1. L'exomologèse. — « Par exomologèse on doit entendre l'acte par lequel le pécheur contrit prend l'Eglise à témoin de la satisfaction qu'il offre à Dieu. C'est un aveu de la faute ou des fautes commises, oui, mais un aveu qui n'implique qu'une attitude, et point la confession publique de fautes déterminées. Dans l'antiquité ecclé-

siastique, la satisfaction était publique : cette satisfaction publique porte le nom d'exomologèse. Que de contresens on aurait épargnés aux controversistes anciens et modernes, si on avait pu leur faire entendre que qui dit exomologèse ne dit ni confession publique, ni confession secrète ! Il est clair, après cela, que le pécheur fait toujours de quelque façon l'aveu de sa faute ou de ses fautes, plus ou moins explicitement. Car dès qu'il sollicite d'être admis à la satisfaction publique, ou dès là qu'on la lui impose, il faut bien qu'il y ait matière à satisfaction. Et si cette satisfaction est soit temporaire, soit perpétuelle, raison de plus pour que l'évêque qui en décide, ou son délégué qui en décide en son nom, connaissent le délit à la gravité duquel doit être proportionnée la satisfaction. L'existence de la satisfaction proportionnelle a ainsi pour postulat une décision préalable et individuelle qui la détermine en connaissance de cause. » Batiffol, *Etudes d'histoire*, 1re série, Paris, 1902, p. 199.

2. La pénitence publique. — « La pénitence publique avait des avantages spéciaux, attraits puissants pour la foi vive des premiers siècles. Seule elle représentait la pleine et entière rémission des péchés, telle qu'elle a lieu dans le baptême : plus de fautes, plus de peines même temporaires, plus de dettes à payer, même après une longue vie de crimes ; la parfaite blancheur, l'innocence certaine, et, si l'on mourait alors, le libre essor vers les cieux : quel rêve ! Ce rêve dont le baptême de l'adulte avait vu la réalisation facile sortir doucement du courant limpide de ses eaux, un second baptême, la pénitence solennelle, le réalisait à des conditions bien plus dures, *baptismus laboriosus*, comme disaient les Pères, mais enfin elle le réalisait. Tout tendait à ce but : les humiliations répétées, les expiations si longues, quoique la rémission du péché et de la peine éternelle puisse se faire en un instant, comme le remarquent les Pères ; la valeur satisfactoire de toutes ces pénitences augmentée encore parce que le pouvoir des clefs, en les imposant, leur avait communiqué quelque chose de sacramentel ; enfin un dernier rite destiné à tout suppléer, à tout effacer, à

enlever tout reste de peine, la réconciliation finale et solennelle par l'imposition des mains...

« Et voilà bien la pénitence telle que la concevaient ordinairement les Pères : réparation parfaite ; retour au grand jour du baptême... Voilà pourquoi les Pères font sans cesse ce rapprochement entre la pénitence et le baptême : voilà pourquoi la pénitence solennelle, à l'instar du baptême dont elle est l'image, ne se réitère pas ; voilà pourquoi ces saints docteurs donnent tant d'importance à des parties relativement secondaires, c'est-à-dire à la satisfaction, telle qu'elle se pratique dans la pénitence publique, et à la réconciliation finale, les considérant comme essentielles à cet idéal de parfaite réparation qu'ils cherchent à réaliser. Modernes, nous prenons le sacrement par un autre côté ; courant au plus pressé, à la rémission de la coulpe et de la peine éternelle, nous laissons dans l'ombre ce qui n'est qu'un luxe de la pénitence. La pleine rémission des peines temporelles qui restait à subir après le pardon divin, l'effet splendide du baptême à reproduire laborieusement dans le chrétien tombé, tout cela touche assez peu la masse des chrétiens de nos jours. Si nous voulons juger avec nos habitudes d'esprit la pénitence solennelle, nous ne comprendrons pas qu'elle pût pratiquement subsister, et nous n'y verrons peut-être qu'une espèce de barbarie primitive, de rigorisme désolant, de despotisme ecclésiastique. Si nous entrons, au contraire, dans les idées de ces âges reculés, nous comprendrons pourquoi, dans le langage des Pères, la pénitence publique n'est pas un châtiment que l'Église inflige, mais une grâce qu'elle accorde et qu'elle n'accorde qu'une fois de peur de la déprécier. Nous comprendrons pourquoi la pénitence n'était accordée qu'à de vives instances. Nous nous expliquerons pourquoi la grande punition de ceux qui étaient retombés dans un crime capital était de n'être pas admis une seconde fois à la pénitence solennelle, d'être jugés indignes d'une telle faveur. Nous nous expliquerons enfin le silence relatif des Pères sur la pénitence secrète. » Harent, *La Confession*, dans les *Études*, 1899, t. LXXX, p. 592-593.

3. La fausse thèse de Lea. — « L'histoire a pour but, non pas d'obscurcir ce qui est clair, mais d'éclaicir ce qui est obscur. Or, ce qui est clair dans la question qui nous occupe, ce sont le texte de saint Jean (xx, 23) et l'enseignement de l'Eglise romaine au IIIe siècle. Projetons cette lumière sur la période obscure que forme le IIe siècle et nous aurons quelque chance de tout éclaircir. M. Lea affecte justement de faire le contraire. De ce que la question est obscure au IIe siècle, faute de documents, il conclut que les documents du Ier et du IIIe siècle, qui sont clairs, ne doivent pas l'être. Bref, au lieu de procéder du connu à l'inconnu, il ne part de l'inconuu que pour essayer de prouver que ce qui est connu ne l'est pas. C'est là un défaut de méthode critique.

« Quant à sa thèse elle-même, historiquement et théologiquement, elle n'est pas soutenable. Qu'est-elle, en effet ? La voici : L'Eglise primitive n'a pas connu d'autre pénitence que la pénitence publique. Or, la pénitence publique, de l'aveu même de plusieurs, sinon de tous les théologiens catholiques, n'était pas sacramentelle. Donc il n'y avait pas de sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne.

« Il nous a suffi de faire voir par les textes que le pouvoir des chefs a été reconnu par l'Eglise dès la plus haute antiquité, qu'il a toujours trouvé son application dans la pénitence publique et par conséquent que la pénitence publique était sacramentelle, pour réduire à néant cette argumentation. » Vacandard, dans la *Revue du clergé*, 1899, t. XVIII, f. 156.

4. Le caractère sacramentel de la pénitence. — « La première thèse de M. Vacandard consiste à établir historiquement le dogme du pouvoir des clefs, en remontant du XIIIe siècle au IIe siècle. Il l'établit avec une suite et une solidité où la médiocre rigueur de M. Lea est perpétuellement prise en défaut ; de proche en proche, de témoignage en témoignage, il remonte jusqu'à Tertullien... Quant au IIe siècle, M. Vacandard avoue que nous ne connaissons aucun texte positif qui établisse le dogme du pouvoir des clefs à cette époque, et qui permette de

rejoindre les affirmations de l'Evangile : on les rejoint par induction...

« La seconde thèse de M. Vacandard va à démontrer que le pénitence publique n'était pas disciplinaire, mais sacramentelle. De fait, si la pénitence est coordonnée au baptême, comme cela est indubitable dans la pensée des anciens, c'est donc qu'elle produit un effet analogue au baptême.

« *Existait-il une pénitence secrète à côté et en dehors de la pénitence publique* ?... Oui, la pénitence est sacramentelle, mais la pénitence publique n'est pas toute la pénitence, en ce sens, du moins, que la pénitence est publique en partie, et en partie secrète : elle est publique dans l'acte de réconciliation ; elle est publique encore, en certains cas, dans l'exomologèse ou satisfaction qui précède cette réconciliation ; mais elle est secrète dans l'instruction préalable qui détermine cette satisfaction. Car la satisfaction est mesurée à la faute, et cette mesure, qui est d'ordre individuel, ne saurait être que secrète et n'a jamais été que secrète. Ne disons donc pas : il y a une pénitence publique, et il n'y a pas de pénitence secrète. Disons : il y a une consultation secrète, une satisfaction publique, une réconciliation publique. Le jour où toute cette publicité disparaîtra, il n'y aura pas une institution nouvelle, mais la modification d'une seule et même institution préexistante...

« M. Lea et certains théologiens catholiques se sont trouvés d'accord pour refuser toute valeur sacramentelle à la réconciliation publique ; M. Lea, parce qu'il ne reconnaît aucune valeur sacramentelle à la pénitence ancienne ; ces théologiens, parce qu'ils supposent qu'une absolution sacramentelle *a reatu culpæ* accompagnait l'aveu des fautes et l'imposition de la satisfaction due, et parce qu'ils considèrent la réconciliation publique comme une absolution *a reatu pænæ*, ou, si l'on aime mieux, comme une déclaration sensible que la satisfaction due a été soldée. M. Vacandard estime la théorie de ces théologiens très séduisante, mais contestable sur un point. Il est excessif, en effet, à ses yeux, de dire que la réconci-

liation finale et publique ne remettait pas les péchés et n'était pas proprement sacramentelle. Nous jugeons cette théorie plus sévèrement...

« Nous ne voudrions pas dire que la « pénitence, même dépourvue de la réconciliation finale, avait, dans l'ancienne discipline, une vertu sacramentelle. » Car il y a contradiction dans les termes. Mais on dira : Tant qu'a subsisté la réconciliation finale, aucun des actes préalables (aveu des fautes par le pécheur, satisfaction) ne pouvait contenir l'effet sacramentel ; ou si une mutation se produisit qui déplaçait l'effet sacramentel, la réconciliation finale devenue sans objet (n'était-elle pas ainsi une absolution sans matière ?) était condamnée à disparaître, et elle disparut. » Batiffol, *loc. cit.*, p. 207-211.



# Leçon XXXI[e]
# La Pénitence

I. *La vertu de pénitence.* — II. *Le sacrement de pénitence.* — III. *Enseignement du Catéchisme Romain.*

On ne saurait trop rappeler l'analyse approfondie à laquelle les scolastiques, et notamment saint Thomas, ont soumis la pénitence pour déterminer aussi rigoureusement que possible la part qui revient, soit au pécheur, soit au ministre dans la rémission des péchés (1). Le mot pénitence, en effet, sert à désigner des choses distinctes. Tantôt, c'est le repentir du pécheur qui, se sentant coupable, veut se réconcilier avec Dieu et s'y dispose du mieux qu'il peut par divers actes tels que la contrition, la confession et la satisfaction ; tantôt, c'est l'ensemble des œuvres satisfactoires en vue du pardon ; tantôt, c'est le sacrement proprement dit. De là la nécessité de distinguer la pénitence vertu de la pénitence sacrement, et de marquer les relations étroites entre la vertu et le sacrement. Disons d'abord quelques mots sur la vertu de pénitence.

## I. La vertu de pénitence

I. Signification du mot. Selon la remarque du

1. BIBLIOGRAPHIE : Voir la leçon précédente.

*Catéchisme Romain*, les uns prennent la pénitence pour la *satisfaction*, les autres, contrairement à la doctrine catholique, pour un *changement de vie* sans tenir aucun compte du passé (1). A vrai dire, le mot de pénitence s'emploie soit pour désigner l'attitude de ceux qui repoussent ce qu'ils aimaient, que cela fût bon ou mauvais : c'est le repentir de tous ceux dont la tristesse est selon le monde, non selon Dieu ; il porte avec lui, non point le salut mais la mort. Il signifie aussi la douleur qu'on éprouve d'une mauvaise action, non pas à cause de Dieu, mais à cause de soi-même. Il signifie enfin un profond sentiment de regret intérieur, qui se traduit même extérieurement, non pas tant pour le péché commis qu'à cause de Dieu même (2). Mais qui ne voit la

1. Luther disait comme Erasme que la pénitence ou repentir renferme bien le projet d'une vie nouvelle, mais n'implique pas le regret du passé. « On doit changer son cœur, mais pourquoi le briserait-on par la douleur? On doit former le projet de quitter le vice pour revenir à la vertu, mais ne serait-ce pas une folie que de s'occuper d'un passé qu'on ne peut changer, que de verser des larmes sur des fautes qui ne peuvent pas ne pas avoir été commises ? La contrition, la douleur du péché loin de justifier l'homme, le rend hypocrite et plus criminel. Aussi les Grecs entendaient-ils comme nous la pénitence ; sous le mot *metanoia*, qui se rend en latin par *resipiscentia*, ils ne voyaient pas le regret du cœur, mais le changement de l'esprit, rien de plus. » Luther avait contre lui Lactance : « Is quem facti sui pænitet, errorem suum pristinum intellegit... Resipiscit enim ac mentem suam quam ab insania recipit, quem errati piget ; castigatque se ipsum dementiæ et confirmat animum suum ad rectius vivendum. » *Instit. div.*, VI, XXIV ; *Patr. lat.*, t. VI, col. 722. Cette proposition de Luther : « Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus hucusque data præstantius : De cætero non facere, summa pænitentia; optima pænitentia, nova vita, » fut condamnée par Léon X. Denzinger, n. 631. —

2. « Quand nous lisons dans l'Écriture que Dieu s'est repenti, ce n'est là évidemment qu'une métaphore. Cette façon de

différence de ces trois sortes de pénitence ? La première doit être rangée parmi les défauts ; la seconde n'est que l'état agité d'une âme troublée. Quant à la troisième, c'est à la fois une vertu et un sacrement ; et c'est dans ce dernier sens qu'il en sera question ici (1).

II. La vertu de pénitence. — 1. *Nécessité de la connaître et de l'acquérir.* « Nous traitons d'abord de la pénitence comme vertu, parce que les fidèles doivent être formés à toutes les vertus par leurs pasteurs, et parce que les actes de cette vertu fournissent comme la matière du sacrement. D'ailleurs celui qui ne connaîtrait pas d'avance la vertu de pénitence, ne comprendrait jamais bien l'efficacité du sacrement. Aussi les premiers conseils, les premières exhortations à donner aux fidèles, c'est de les engager à acquérir, au prix de tous leurs efforts et de tous leurs soins, cette pénitence intérieure de l'âme que nous appelons vertu. Sans elle, la pénitence extérieure est bien peu profitable (2). »

2. *Nature de cette vertu* — « Cette pénitence intérieure, nous l'avons quand nous revenons à Dieu de tout notre cœur, quand nous détestons et avons en horreur les

parler, toute appropriée au caractère de l'homme, l'Ecriture l'emploie pour exprimer que Dieu a résolu d'opérer quelques changements, parce que, en cela, Dieu semble ne pas agir autrement que les hommes qui, après avoir fait une chose dont ils se repentent, travaillent de toutes leurs forces à la changer. C'est dans ce sens qu'il est écrit que Dieu se repentit d'avoir créé l'homme et d'avoir fait de Saül un roi. » *Cat. Rom.*, P. II, *De pænit. sacr.* n. 3.

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De Pænit. Sacr.*, n. 2-4. A l'étymologie qui fait venir pénitence de *pœna*, peine, châtiment, on a substitué celle qui fait dériver ce mot de l'adverbe latin *pena*, à fond, ou de l'adjectif *penitus*, intérieur, qui caractérise bien l'essence de la pénitence en la faisant consister dans un regret intérieur plutôt que dans une manifestation extérieure : d'où l'ortographe *pænitentia*. Cf. *Dict. étymologique latin*, de Michel Bréal et Bailly. — 2. *Cat. Rom.*, P. II. *De pænit sacr.*, n. 5-6.

péchés commis, quand nous sommes bien résolus et décidés à réformer les mauvaises habitudes de notre vie et nos mœurs dépravées, non toutefois sans l'espoir d'obtenir notre pardon de la miséricorde de Dieu. A cette pénitence s'unit toujours, comme compagne inséparable de la détestation du péché, cette douleur, cette tristesse, qui est une émotion, un trouble, même une passion comme plusieurs l'appellent (1). Voilà pourquoi une foule de saints Pères définissent la pénitence par ces sortes de tourments de l'âme (2). »

« Mais, dans l'homme qui se repent, la foi doit nécessairement précéder la pénitence (3). car nul ne saurait se convertir à Dieu s'il n'a la foi ; d'où il suit qu'on ne peut jamais considérer avec raison la foi comme une partie de la pénitence (4). »

3. *Existence de cette vertu.* — « Que cette pénitence intérieure constitue une vertu, c'est ce que démontrent les nombreux commandements qui nous en sont faits; car la loi ne prescrit que les actes qui s'accomplissent par la vertu. D'ailleurs personne ne peut nier qu'il n'y ait de la vertu à s'affliger quand il faut, comme il faut et autant qu'il faut. Or, quand nous arrivons à ce degré convenable, c'est à la pénitence que nous le devons. Il arrive, en effet, plus d'une fois que les hommes, après leurs fautes, ne ressentent pas une douleur assez grande. Il en est même, dit Salomon (5), qui se réjouissent quand ils ont mal fait. D'autres, au contraire, s'abandonnent au chagrin et à la tristesse à tel point qu'ils désespèrent de leur salut. Tel semble avoir été Caïn, d'après ces mots : « *Mon crime est trop grand pour que je puisse en mériter le pardon* (6). » Et tel fut certainement Judas qui, poussé par le repentir, perdit, en se pendant, et la vie et son

1. Cf. *Sum. theol.*, III, Q. LXXXIV, a. 8 et 9 ; Q. LXXXV tout entière. Saint Thomas distingue la pénitence considérée dans l'appétit sensitif, qu'il appelle passion, de celle qui réside dans la volonté, et qu'il appelle vertu. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit. sacr.*, n. 7. — 3. *Conc. Trid.*, sess. XIV, *De pœnit.*, c. 3, can. 4. — 4. *Cat. Rom.*, II, *De pœnit. sacr.*, n. 8. — 5. *Prov.*, II, 14. — 6. *Gen.*, IV, 13.

âme. La vertu de pénitence nous aide donc à garder une juste mesure dans notre douleur (1). »

4. *Diverses fins de la pénitence.* — « Celui qui se repent vraiment de son péché se propose d'abord d'effacer sa faute et de laver toutes les taches, toutes les souillures de son âme. Ensuite, de satisfaire à Dieu pour ses iniquités, ce qui rentre évidemment dans la *justice* ; car s'il ne peut pas y avoir de justice adéquate et proprement dite entre Dieu et les hommes, séparés qu'ils sont par un intervalle infini, il est pourtant certain qu'il existe entre eux quelque chose comme cette justice que nous trouvons entre un père et ses enfants, entre un maître et ses serviteurs. — Il se propose enfin de se réconcilier avec Dieu, dont il a encouru la disgrâce et la haine par la laideur du péché. — Toutes choses qui montrent assez que la pénitence est une vertu (2). »

5. *Degrés pour arriver à la pénitence.* — « Il faut encore faire connaître par quels degrés on s'élève à cette vertu divine. — D'abord, la *miséricorde* de Dieu nous prévient et convertit à lui nos cœurs. C'est cette grâce que demandait le prophète, quand il disait : « *Fais-nous revenir à toi, Jéhovah, et nous reviendrons* (3). » Eclairés par cette lumière, nous tendons ensuite sincèrement vers Dieu par la *foi*. Car l'Apôtre nous l'assure, « *il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent* (4). » — Puis viennent les mouvements de la *crainte* ; et alors, frappés par la considération de la rigueur des châtiments, le cœur s'arrache aux péchés ; c'est à quoi semblent faire allusion ces paroles d'Isaïe : « *Comme une femme enceinte, prête à enfanter, se tord et crie dans ses douleurs, ainsi nous étions devant votre face, Jéhovah* (5). » — Survient après l'*espérance* d'obtenir miséricorde, espérance qui nous relève et nous fait prendre la résolution d'amender notre vie et nos mœurs. — Enfin nos cœurs s'enflamment des

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De pænit. sacr.*, n. 9. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De pænit. sacr.*, n. 10. — 3. *Thren.*, v, 21. — 4. *Hebr.*, xi, 6. — 5. *Is.*, xxvi, 17.

feux de la *charité* qui fait naître en nous cette *crainte filiale*, digne d'enfants généreux et bien nés. Dès lors n'ayant plus d'autre appréhension que celle de blesser en quelque sorte la majesté de Dieu, nous abandonnons entièrement l'habitude du péché.

« C'est par ces degrés qu'on parvient à cette vertu sublime de la pénitence, vertu qui doit être à nos yeux toute céleste et toute divine, car la sainte Ecriture lui promet le royaume des cieux. En effet, il est écrit dans saint Matthieu : « *Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche* (1) ; » et dans Ezéchiel : « *Si le méchant se détourne de tous les péchés qu'il a commis, s'il observe tous mes préceptes et agit selon le droit et la justice, il vivra, il ne mourra pas* (2) ; » et ailleurs : « *Je ne prends point plaisir à la mort du pécheur, mais à ce que le méchant se détourne de sa voie et qu'il vive* (3). » Ces paroles doivent évidemment s'entendre de la vie éternelle et bienheureuse (4). »

III. La vertu et le sacrement de pénitence. — 1. *La vertu est plus ancienne et plus étendue que le sacrement de pénitence.* La vertu de pénitence est en relation étroite avec le péché et aussi ancienne que lui ; elle a donc précédé dans le temps l'institution du sacrement. Aujourd'hui encore elle a, dans l'espace, un champ d'action plus vaste que le sacrement, puisqu'elle s'impose à tout pécheur, qu'il soit baptisé ou non, tandis que le sacrement ne regarde que les chrétiens. Elle n'est pas nécessairement surnaturelle comme l'est le sacrement, ni nécessairement extérieure comme doit l'être tout signe sacramentel. Simplement naturelle, elle est à ranger parmi les vertus acquises, et tout homme peut et doit la pratiquer, du moment qu'il est pécheur. Mais, vertu surnaturelle, elle ne peut être qu'un don gratuit de

1. *Matth.*, IV, 17. — 2. *Ezech.*, XVIII, 21. — 3. *Ezech.*, XXXIII, 11. — 4. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit. sacr.*, n. 11-12.

Dieu, et elle est conférée, dans la grâce de la justification, en même temps que la charité, dont elle dépend dans son existence. Toute faute grave nous faisant perdre la charité, nous fait perdre en même temps la vertu surnaturelle de pénitence ; mais comme le sacrement de pénitence n'exige pas, pour être valide, sa présence en nous à l'état d'habitude, il faudra cependant des actes de pénitence vraiment surnaturels, et ils ne seront tels que par un don gratuit de la grâce, pour que le pécheur soit justifié.

2. *La justification du pécheur requiert un acte de pénitence surnaturel.* La grâce actuelle seule peut rendre cet acte vraiment salutaire, comme nous l'avons dit au traité de la grâce. C'est l'enseignement du second concile d'Orange (1) et du concile de Trente (2). Sans la pénitence considérée comme vertu, dit saint Thomas, le péché actuel et mortel ne peut être remis. L'offense que cause le péché mortel à Dieu vient de ce que la volonté du pécheur s'est détournée de Dieu pour s'attacher à un bien périssable. Pour se faire pardonner cette offense, la volonté du pécheur doit changer du tout au tout en se détournant des créatures pour se tourner vers Dieu avec la détestation de la vie passée et le propos d'une vie nouvelle. Or, c'est là précisément ce que fait la pénitence considérée comme vertu. Le péché

1. « Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto, per Salomonem dicenti : Præparatur voluntas a Domino. » Can. 4 ; Denzinger, n. 147. — 2. « Si quis dixerit sine prævenienti Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut pænitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit. » Sess. VI, can. 3.

grave ne peut donc être remis sans la pénitence entendue dans ce sens (1).

3. *La vertu de pénitence est en relation étroite avec le sacrement.* Dès là qu'elle est surnaturelle, la vertu de pénitence est ordonnée au sacrement. Si elle est parfaite, si elle produit un acte parfait, elle justifiera aussitôt le pécheur, mais à la condition qu'il y joigne le désir explicite, s'il est chrétien, implicite, s'il ignore invinciblement le sacrement, de recourir au pouvoir des clefs. Si, au contraire, elle n'est qu'imparfaite, elle fournit au catholique les éléments indispensables pour la réception fructueuse du sacrement. C'est ce que nous verrons en traitant de la contrition. Dans le premier cas, le désir de recevoir le sacrement suffit pour la justification ; dans le second, il faut la réception réelle et effective du sacrement.

## II. Le sacrement de pénitence

**I. La pénitence extérieure fait partie du sacrement.** — « Relativement à la pénitence extérieure, il faut enseigner que c'est elle qui constitue la nature du sacrement, et qu'elle renferme certains actes extérieurs et sensibles qui expriment ce qui se passe dans l'intérieur de l'âme (2). »

**II. Convenance de l'institution du sacrement de pénitence.** — « La principale raison que Notre Seigneur a eue de placer la pénitence au nombre des sacrements, c'est que la rémission des péchés qu'il avait promise, en disant : *Si le méchant se détourne de tous les péchés qu'il a commis*, etc., il voulait que personne ne pût la révoquer en doute. En effet, si nous étions réduits à la simple pénitence intérieure, nous serions restés forcément sous le

1. *Sum. theol.*, III, Q. LXXXVI, a. 2. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De pænit. sacr.*, n. 13.

poids des plus graves inquiétudes ; car chacun doit se défier du jugement qu'il porte sur ses propres actions. Afin donc de diminuer notre anxiété, il a fait de la pénitence un sacrement qui pût nous donner la confiance que nos péchés nous sont remis par l'absolution du prêtre et mettre plus de calme dans notre conscience par cette foi légitime que nous devons avoir dans la vertu des sacrements. En effet, la parole du prêtre qui nous absout régulièrement de nos péchés, doit être accueillie comme la parole de Jésus-Christ, quand il disait au paralytique : « *Mon fils, aie confiance, tes péchés te sont remis* (1). »

« Ensuite, personne ne peut obtenir le salut que par Jésus-Christ et par les mérites de sa passion. Il était donc convenable et fort utile pour nous qu'il y eût un sacrement dont la force et la propriété, en faisant couler sur nous le sang de Jésus-Christ, pût laver nos péchés commis après le baptême et nous obliger à reconnaître que nous devons le bienfait de la réconciliation uniquement à ce divin Sauveur (2). »

**III. Preuve que la pénitence est un sacrement.** — « Si le baptême est un sacrement parce qu'il efface tous les péchés et spécialement le péché originel, de même la pénitence, qui efface tous les péchés de désirs et d'actions que l'on commet après le baptême, doit être un sacrement dans le sens propre du mot. D'ailleurs, et ceci est capital, du moment que ce qui se fait extérieurement et par la pénitence et par le prêtre, exprime nettement les effets qui se produisent au fond de l'âme, qui oserait soutenir que la pénitence ne renferme pas toutes les propriétés et la nature d'un véritable sacrement ? Un sacrement est le signe d'une chose sacrée. Or, d'un côté, le pécheur qui se repent exprime très bien par le caractère de ses actions et de ses paroles qu'il a arraché son cœur à la honte du péché, et, de l'autre, nous reconnaissons facilement dans ce que le prêtre fait et dit la miséricorde de Dieu qui remet les péchés eux-mêmes. Vérité, du reste, qu'attestent

1. *Matth.*, IX, 2. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De pænit. sacr.*, n. 14.

clairement ces paroles du Sauveur : « *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux* (1). » Prononcée par la bouche du prêtre, l'absolution exprime la rémission des péchés qu'elle opère dans l'âme (2). »

C'est à ces quelques mots que se borne le *Catéchisme Romain* pour prouver que la pénitence est un sacrement. Le concile de Trente avait du moins rappelé l'ordre donné par le Christ ressuscité aux Apôtres : « *Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* (3). » Et en rappelant ces paroles, il avait noté que les Pères les ont toujours entendues du pouvoir de remettre ou de retenir les péchés confié aux Apôtres et à leurs légitimes successeurs. Il avait également rappelé la condamnation des novatiens qui avaient nié que l'Eglise eût ce pouvoir. Finalement, il avait condamné lui-même toute autre interprétation, voyant avec raison dans ce passage évangélique l'institution du sacrement de pénitence (4).

Quelques témoignages patristiques ne seront pas inutiles ici, d'autant plus que M. Lea, le dernier qui, parmi les protestants, ait renouvelé avec un grand appareil scientifique, capable de donner l'illusion à des esprits peu informés, la vieille et mensongère accusation contre notre sacrement, et notamment contre la confession, avoue que le pouvoir des clefs est clairement indiqué dans l'Evangile, qu'il a été promis à saint Pierre et aux Apôtres et qu'il leur a été conféré, au témoignage de saint Jean (5). Mais, observe-t-il, ce n'était là qu'un pou-

1. *Matth.*, XVI, 19. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit. sacr.*, n. 15. — 3. *Joan.*, XX, 22-23. — 4. Sess. XIV, c. 1. — 5. M. Vacandard a très bien discuté pas à pas les allégations

voir personnel qui s'est éteint avec eux. Dans la suite, il est vrai, mais plus d'un siècle après les Apôtres, ce pouvoir des clefs a été affirmé à Rome, et c'est, dit-il, la première allusion connue à « cette exorbitante prétention du sacerdotalisme. »

Or, toute la question est de savoir si cette « exorbitante prétention » constitue une création de l'Eglise, ou plutôt si elle n'est pas l'affirmation et l'exercice d'un pouvoir déjà existant, organique, essentiel et inaliénable (1). Sans doute, dans l'état actuel de la science des origines chrétiennes, on n'a, pour le IIe siècle, aucun témoignage formel en faveur de ce pouvoir. Il ne faudrait cependant pas oublier qu'Hermas croyait à l'efficacité de la pénitence pour la rémission des péchés commis après le baptême. Et s'il n'a rien dit sur son mode d'opérations, saint Ignace, bien avant lui, avait signalé la

et les témoignages patristiques dont a fait état M. Lea. Il n'a pas eu de peine à montrer le mal fondé des premières et l'interprétation erronée des seconds. Voir ses articles dans la *Revue du Clergé, loc. cit.*

1. « Au lieu de dire avec M. Lea que si le pouvoir des clefs fut accordé aux Apôtres, il expira avec eux, et que la transmission de ce pouvoir à leurs successeurs est le plus audacieux *non sequitur* de l'histoire, nous disons : Il n'y a pas d'hiatus en histoire ; la génération spontanée n'y est pas admise ; un effet sans cause y serait un non sens. A un effet aussi considérable que l'exercice du pouvoir des clefs au IIIe siècle, il faut une cause proportionnée. Quant on ne connaîtrait pas cette cause, il faudrait la deviner, il faudrait au moins la chercher Mais est-il besoin d'aller bien loin pour la trouver ? Nous l'avons sous la main dans le texte de saint Jean. Quand je ne pourrais la montrer, il n'en serait pas moins incontestable qu'elle l'a produit... Si je ne puis vous découvrir les racines du chêne, ne suffit-il pas que je vous fasse voir le gland d'où il est sorti ? Le gland, c'est le texte de saint Jean ; le chêne, c'est la discipline ecclésiastique. » Vacandard, *Revue du Clergé,* 1898, t. XV, p. 212-213.

nécessité de l'intervention de l'évêque pour en déterminer la nature (1). Et quelques années après, vers 180, saint Irénée nous apprend que des femmes du bord du Rhône, perverties par les hérétiques, furent admises à la pénitence après l'aveu de leurs fautes (2). Ce ne sont pas là, si l'on veut, des témoignages péremptoires, des preuves positives, mais on ne saurait refuser d'y voir l'affirmation de ce fait qu'il existait alors une pénitence dans laquelle intervenaient les évêques. Il convient donc d'en faire état ; car un tel fait a une cause toute naturelle dans l'existence du pouvoir des clefs ; il s'autorise implicitement des données évangéliques et explique d'avance le langage de Tertullien dans son *De pœnitentia* et de Calliste dans son fameux décret.

Au IIIe siècle, quand éclata le novatianisme, ce ne fut pas seulement une pure question de discipline qui fut agitée, comme le prétend M. Lea, ce fut aussi et surtout une question dogmatique, celle de savoir si on avait le droit d'admettre les *lapsi* à la pénitence, et sur quoi était fondé un pareil droit. Mais M. Lea a complètement négligé ce second aspect pour ne relever, dans la conduite des papes Calliste et Corneille, qu'une simple innovation disciplinaire dans le régime pénitentiel de l'époque. Ces deux papes innovent, il est vrai, mais au nom d'un principe et en vertu du pouvoir de remettre les péchés. Là était le dogme, immuable dans sa nature et son essence, dont ils avaient la prétention fondée de faire une application légitime et parfaitement justifiée (3).

1. *Philad.*, VIII. — 2. *Cont. hær.*, I, VI, 3 ; XIII, 7 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 508, 592. — 3. Saint Cyprien attestait à cette époque l'obligation de la confession, l'usage d'y révéler jusqu'aux

C'est pourquoi, au grand scandale de M. Lea, les défenseurs de l'Eglise, au IVe siècle, insistent sur ce pouvoir des clefs divinement accordé à l'Eglise, et dont l'Eglise use envers les pécheurs. L'Eglise, qu'est-ce à dire ? Le corps social ou les évêques ? Un examen plus attentif des textes aurait appris à M. Lea que, s'il est parfois question de l'Eglise, on doit l'entendre de ceux qui, dans l'Eglise, sont à la tête des communautés, c'est-à-dire des évêques. Ni l'évêque de Barcelone, saint Pacien (1), ni l'évêque de Milan, saint Ambroise (2), ne laissent le moindre

péchés de pensée; *De lapsis*, 16, 18 ; *Patr. lat.*, t. IV, col. 479, 488 ; il reconnaissait aux prêtres, à défaut de l'évêque, le pouvoir d'absoudre les pénitents ; *Epist.* XII, 1 ; t. IV, col. 259; *De lapsis*, 16 ; col. 479.

1. « Jamais Dieu ne menacerait le pécheur, s'il ne pardonnait au pénitent. Dieu seul le peut, direz-vous ? C'est vrai : sed et quod *per sacerdotes suos* facit, ipsius potestas est. » *Ad Sympr.*, *Epist.* I, 4 ; *Patr. lat.*, t. XIII, col. 1057. — 2. Saint Ambroise réfute les novatiens qui refusent à l'Eglise le pouvoir de remettre les péchés. « Ils prétendent, dit-il, honorer davantage le Seigneur en réservant à lui seul le pouvoir de remettre les péchés. Au contraire, on ne saurait lui faire une injure plus grande qu'en méprisant ses ordres et en niant *une mission conférée par lui.* Puisque Jésus-Christ a dit : « *Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez*, etc., » qui donc honore davantage ? Celui qui obéit à son commandement ou celui qui lui résiste ? L'Eglise obéit sur ces deux points : elle retient les péchés et en délie. L'Eglise a ce double pouvoir : car ce droit a été donné *solis sacerdotibus*, dont le ministère est un don du Saint Esprit. » *De pænit.*, I, II, 6-8 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 467-468. « Dieu seul, dit-il ailleurs, peut remettre les péchés ; mais *il les remet aussi par ceux à qui il a communiqué le pouvoir de les remettre.* » *In Luc.*, V, 13. Comparant la rémission des péchés par le baptême à celle qui se fait par la pénitence, il dit que de même qu'il semblait impossible que l'eau lave le péché, de même il paraît impossible que les péchés puissent être remis par la pénitence ; *et cependant Jésus-Christ a donné aux Apô-*

doute à cet égard. Et de même saint Jérôme (1), et de même saint Augustin.

Le grand évêque d'Hippone, quand la persécution des Vandales mit en fuite les prêtres d'Afrique, dénonçait à Honorat le péril qu'allaient courir ceux qui demandaient le baptême, la réconciliation ou l'admission à la pénitence. « A quel malheur, disait-il, sont réservés ceux qui vont sortir de ce siècle sans être régénérés ou *déliés* (2) ! » Rien de

*tres ce pouvoir, qui a passé des Apôtres ad sacerdotum officia.* » *De pænit.*, II, II, 12; t. XVI, col. 499.

1. Au IIIe livre de son Commentaire de saint Matthieu (*Matth.*, XVI, 19), saint Jérôme écrit : « Des prêtres et des évêques ne comprennent pas ce passage, ou l'interprétant dans un sens pharisaïque, s'imaginent qu'ils peuvent condamner des innocents ou absoudre des coupables, tandis que Dieu fait plus d'attention à la vie des accusés qu'à la sentence des prêtres. On lit au Lévitique, XIV, qu'ordre est donné aux lépreux de se montrer aux prêtres, et que s'ils sont vraiment atteints de la lèpre, le prêtre les déclare impurs. Mais il ne s'ensuit pas que ce soit le prêtre qui fasse à sa guise les hommes lépreux et impurs. Cela veut dire uniquement que ce sont les prêtres qui ont la connaissance de la lèpre, non le lépreux lui-même, et peuvent discerner qui est pur et qui est impur. Les évêques et les prêtres de la loi nouvelle ont par rapport aux pécheurs le même pouvoir que les prêtres de l'ancienne loi par rapport aux lépreux. Ceux-ci pouvaient déclarer le lépreux pur ou impur, selon qu'ils le voyaient atteint ou non de la lèpre. Ceux-là ont le pouvoir de lier et de délier, non de lier l'innocent et de délier le coupable, c'est-à-dire qu'après avoir entendu la confession du pécheur, ils savent qui mérite d'être lié, qui d'être délié. » Donc, conclut M. Lea, les prêtres se bornent à distinguer entre les fidèles coupables ou non. Mais où donc saint Jérôme a-t-il borné là le pouvoir des évêques et des prêtres ? N'a-t-il pas écrit, au contraire, et très formellement ce passage : « Ce sont les clercs qui succèdent à l'ordre apostolique ; ce sont eux qui nous font chrétiens ; *ce sont eux qui possèdent les clefs du royaume des cieux et qui jugent en quelque sorte avant le jour du jugement.* » *Epist.* XIV, 8, 9 ; *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 352-353. — 2. *Epist.* CCXXVIII, 8 ; t. XXXIII, col. 1016.

plus clair assurément ; mais ce n'est là, au dire de M. Lea, qu'une amplification de rhétorique. C'est, sans doute, de la rhétorique que faisait encore saint Augustin en distinguant trois pénitences par leur nature et leur objet (1) : la première celle du baptême, remède à tous les péchés sans exception ; la seconde, la pénitence quotidienne par la prière, notamment par l'oraison dominicale, le jeûne, l'aumône, pour les péchés de chaque jour, qui sont absolument inévitables ; la troisième, la grande pénitence, pour les péchés graves, les *scelera*. Mais, pour cette dernière, il y a le pouvoir des clefs, le pouvoir sacramentel de les remettre ; et tout coupable doit y recourir (2). Il s'agit ici d'un vrai pardon devant Dieu, qui permet d'obtenir la vie éternelle, et non pas simplement d'une réconciliation au for externe pour satisfaire à l'Eglise. Or, c'est l'Eglise qui a reçu le pouvoir des clefs dans la personne de saint Pierre (3). Et l'Eglise exerce ce pouvoir par ses chefs (4), c'est-à-dire par les évêques. Et l'exercice de ce pouvoir est bien la collation d'un sacrement, du sacrement de pénitence (5). Nul doute à cet égard, car le langage de saint Augustin a tous les caractères de la terminologie actuelle relative aux sacrements (6). Du reste, l'évêque d'Hippone énu-

1. Serm. CCCLI, CCCLII ; t. XXXIX, col. 1535-1560 ; *Serm. de symb. ad catech.*, VII, VIII, 15 ; t. XL, col. 636. — 2. *Enchir.*, LXXV ; t. XL, col. 242. — 3. Serm., CCXCV, 2 ; t. XXXVIII, col. 1349. — 4. « Veniat ad antistites... a præpositis sacramentorum accipiat satisfactionis suæ modum. » *Serm.* CCCLI, 9 ; t. XXXIX, col. 1545. — 5. Cela ressort de maints passages relevés par Casey, *Notes on a history of auricular confession*, 2e édit., Philadelphie, 1899, p. 68-78. — 6. Augustin a nettement attribué le rôle de juge au prêtre. Harnack, qui le reconnaît, prétend même que l'évêque d'Hippone le premier a donné une base à la théorie sacramentelle de la pénitence, en affirmant que la grâce produite est distincte de celle du baptême; il ajoute

mère la pénitence parmi les *sacramenta,* en l'assimilant au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie (1).

Nous pourrions continuer l'énumération des témoignages en faveur de l'existence et de la pratique du sacrement de pénitence. A quoi bon ? Ceux-là suffisent, et de reste, avec ceux que nous avons signalés dans la leçon précédente. Nous ne rapporterons plus que celui-ci, de saint Léon I : « La miséricorde divine vient en aide à la fragilité humaine de tant de manières que l'espérance de la vie éternelle peut être rendue non seulement par la grâce du baptême mais encore par le remède de la pénitence. C'est pourquoi ceux-là même qui perdent les dons de la régénération parviennent à la rémission de leurs crimes, pourvu qu'ils s'accusent et se condamnent eux-mêmes, puisque les secours de la bonté divine sont ordonnés de telle sorte que l'indulgence ne peut être obtenue de Dieu que par les supplications des prêtres. Car le médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ l'Homme-Dieu a donné aux préposés ecclésiastiques le pouvoir d'administrer à ceux qui confessent leurs fautes l'action de la pénitence, et de les ramener à la participation des saints mystères par la porte de la réconciliation s'ils se purifient par une salutaire satisfaction (2). »

qu'au IVe siècle la pénitence était ordinairement rapprochée du baptême, « comme si c'étaient les deux sacrements capitaux. » *Dogmengeschichte,* 3e édit., t. III, p. 150.

1. *De bapt.,* V, XX, 28 ; t. XLIII, col. 180. — 2. *Epist.* CVIII, 2 ; *Patr. lat.,* t. LIV, col. 1011-1012. Citons encore ce passage de saint Chrysostome : « Les prêtres sont même investis d'un pouvoir que ni les anges ni les archanges n'ont reçu de Dieu ; car enfin ce n'est pas à eux qu'il a été dit : « *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel,* etc. » Ceux qui gouvernent les hommes ont aussi le pouvoir de lier,

# III. Enseignement du Catéchime Romain

**I. La pénitence est un sacrement réitérable.** La pénitence, observe le *Catéchisme Romain*, est du nombre des sacrements qu'on peut réitérer, car Notre Seigneur a dit saint à Pierre qu'il faut pardonner jusqu'à septante fois sept fois (1). Cette doctrine se justifie par un grand nombre de passages de l'Ecriture (2) et par des arguments empruntés, soit à saint Chrysostome (3), soit à saint Ambroise (4).

mais le corps seulement ; tandis que le lien, dont il est ici question, atteint l'âme elle-même et s'élève au-dessus des cieux : tout ce que les prêtres font ici-bas, Dieu le confirme là-haut ; la sentence que les serviteurs prononcent, le Seigneur la ratifie. N'a-t-il pas soumis les cieux à leur domaine, quand il leur dit : « *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez*, etc. » Est-il puissance supérieure à celle-là ? Le Père, est-il écrit, a donné tout jugement à son Fils. Mais je vois qu'à son tour le Fils l'a transmis à ses prêtres... Les prêtres de l'ancienne loi avaient seulement le droit de purifier la lèpre corporelle ; ou plutôt ils n'avaient pas le pouvoir de la purifier réellement, mais simplement d'attester qu'elle avait disparu... Le pouvoir de nos prêtres s'exerce, non sur la lèpre du corps, mais sur les impuretés de l'âme ; il ne se borne pas à déclarer une purification accomplie, il purifie réellement et de la manière la plus complète. » *De sacerd.*, III, 5 ; *Patr. gr.*, t. XLVIII, col. 645.

1. *Matth.* XVIII, 22. — 2. Patience, bonté, miséricorde, indulgence et pardon à l'égard des pécheurs, c'est l'un des thèmes qui reparaît le plus fréquemment dans l'Ecriture. — 3. Au traité *De lapsis*, dit le *Catéchisme*, mais ce traité n'existe pas dans les œuvres de saint Chrysostome ; mais ses homélies sur la pénitence, ses deux livres *sur la Componction*, et de nombreux passages justifient néanmoins le langage du *Catéchisme Romain*. — 4. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit. sacr.*, n. 16. Pénitence publique, et rien qu'une fois, telle fut la règle tout d'abord. Mais bientôt, comme nous l'avons vu, les

II. Matière de ce sacrement. — Avec le concile de Trente (1), le *Catéchisme Romain* enseigne que la contriction, la confession et la satisfaction, c'est-à-dire les actes du pénitent, forment la *quasi materia* du sacrement de pénitence. Ces actes, dit-il, sont appelés les parties de la pénitence parce que, d'après la volonté expresse de Dieu, il sont exigés du pénitent pour l'intégrité du sacrement, pour la pleine et parfaite rémission des péchés (2). Les

relaps furent traités avec plus d'indulgence. « Quis nostrum, dit saint Augustin, ita desipit, ut huic homini (relapso post publicam pænitentiam) dicat : Nihil tibi ista (opera pænitentiæ) proderunt in posterum. » *Epist.*, CLIII, 7 ; t. XXXIII, col. 656. D'après Pothius, *Bibl.*, LIX ; *Patr. gr.*, t. CIII, col. 111, on objectait à saint Chrysostome : « Quod licentiam peccantibus præbeat sic docens : Si iterum peccasti, pæniteat iterum ; et quoties peccaveris, veni ad me, ego te sanabo. » — Dans sa réponse à Himerius, au sujet des relaps, le pape Sirice répondait, *Epist.*, 6 ; *Patr. lat.*, t. XIII, col. 113 : De quibus quia jam suffugium non habent pænitendi, id duximus decernendum, ut sola intra ecclesiam fidelibus oratione conjungantur. Sacræ mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint, a dominicæ autem mensæ convivio segregentur ; ut hac saltem districtione correpti et ipsi in se sua errata castigent et aliis exemplum tribuant... Quos tamen, quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum cœperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari. »

1. Sess. XIV, *De pænit.;* c. 3 et can. 4. — 2. Les péchés peuvent être considérés comme la *matière éloignée* du sacrement ; quant à la *matière prochaine,* les scolastiques la plaçaient dans les trois actes du pénitent, la contrition, la confession, et la satisfaction et se contentaient de l'appeler *quasi materia* pour la distinguer, au sens large du mot, de la matière proprement dite, extérieure et étrangère au sujet du sacrement, dont on fait usage dans le baptême, la confirmation et l'extrême-onction. Ces trois actes font partie constitutive et essentielle du sacrement ; mais l'accomplissement de la satisfaction n'est pas indispensable ; ce qui est essentiel c'est l'acceptation libre de cette satisfaction et le désir

péchés constituent plutôt la matière à éloigner ou à supprimer, comme le bois est la matière du feu qui le consume (1).

III. **Forme du sacrement de pénitence.** — « Voici cette forme : *Ego te absolvo.* On pourrait déjà la tirer de ces paroles du Sauveur: « *Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.* » Mais les Apôtres nous l'ont transmise après l'avoir reçue de l'enseignement de Notre

de l'accomplir, et le pouvoir sacerdotal de l'imposer. De même, pour raison exceptionnelle, la confession peut être omise, mais elle est essentielle *in voto*. La contrition seule est nécessaire de nécessité de moyen. Dans l'appareil judiciaire de ce sacrement, la confession joue actuellement le rôle le plus apparent et sert de signe extérieur à la contrition. Comme on le voit, cet enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, III, Q. LXXXIV, sur la *quasi materia*, a été consacré par le concile de Trente et le *Catéchisme Romain.* Et par là même celui des scotistes est écarté. Ceux-ci, en effet, ne regardaient les actes du pénitent que comme des conditions nécessaires. A les traiter, disaient-ils, de partie essentielle, le pénitent serait co-ministre. A quoi les thomistes répliquaient: Ces actes font partie essentielle du sacrement, non pas en tant que formés par le pénitent, mais en tant que le ministre s'en empare pour en faire la matière du sacrement et les vivifier par la forme. Les scotistes concluaient : si ces actes sont essentiels, il n'y a pas sacrement dans l'absolution d'un mourant privé de l'usage de ses sens. — Et les thomistes de répondre : on absout en pareil cas, parce que le mourant a pu faire formellement un acte de contrition, ou parce qu'il n'aurait pas manqué de demander l'absolution, s'il l'avait pu, ou parce qu'on peut supposer légitimement qu'il n'aurait pas voulu mourir sans pardon. — La question de savoir si l'on doit absoudre un mourant qui n'a manifesté aucun désir de se confesser a été diversement résolue jadis. Non, disaient les uns, parce qu'il n'y aurait pas sacrement ; oui, disaient les autres, parce qu'il peut y avoir réellement matière, bien qu'elle ne soit pas extérieurement manifestée. Théoriquement, ces deux opinions peuvent se défendre ; pratiquement, mieux vaut donner l'absolution sous condition.

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit. sacr.*, n. 17-18.

Seigneur Jésus-Christ lui-même. D'ailleurs, puisque les sacrements signifient ce qu'ils produisent, ces mots: *Je vous absous*, montrent très bien que la rémission des péchés s'obtient par la réception du sacrement de pénitence. Par conséquent il est clair qu'ils en sont la forme complète. Les péchés, en effet, sont comme des liens qui tiennent les âmes enchaînées, et dont nous sommes dégagés par le sacrement de pénitence. Le prêtre ne cesse même pas d'appliquer avec vérité cette forme à celui qui, par la vivacité d'une contrition parfaite jointe au vœu de la confession, aurait déjà obtenu de Dieu le pardon de ses péchés (1).

« A cela on ajoute plusieurs prières, non point comme nécessaires à la forme, mais dans le but d'écarter tout ce qui pourrait empêcher la vertu et l'efficacité du sacrement par la faute de celui auquel il est administré. Les pécheurs doivent donc rendre de grandes actions de grâces à Dieu, qui a donné un pouvoir aussi étendu aux prêtres de son Eglise. Il ne s'agit plus maintenant, comme autrefois, sous la loi ancienne, du témoignage du prêtre qui se bornait à déclarer qu'un lépreux était guéri. Dans l'Eglise, le pouvoir des prêtres est si grand qu'ils ne se contentent pas de déclarer qu'on est absous de ses péchés. mais, en tant que ministres de Dieu, ils absolvent réellement comme le fait Dieu lui-même, auteur et principe de la justice et de la grâce (2). »

**IV. Effets du sacrement de pénitence.** — « Rien

1. « Puisque les sacrements de la nouvelle loi produisent ce qu'ils signifient, la forme doit signifier ce qu'ils produisent, dans des rapports exacts avec la matière... Or, le sacrement de pénitence ne consiste ni dans la consécration d'une matière, ni dans l'usage d'une matière sanctifiée, mais plutôt dans l'éloignement ou la destruction d'une matière, c'est-à-dire du péché. Cet éloignement, cette destruction, le prêtre l'exprime, en disant: Je vous absous. » *Sum theol.*, III, Q. LXXXIV, a. 3. La forme complète dans l'Eglise latine est : *Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* les mots essentiels sont: *Ego te absolvo*, ou même: *Te absolvo.* — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit. sacr.*, n. 19-22.

ne sera plus utile aux fidèles, rien ne leur donnera plus d'empressement à recevoir ce sacrement comme d'entendre les pasteurs expliquer les grands avantages qu'on en retire. Ce sera bien de la pénitence qu'ils comprendront qu'on peut dire : amères sont les racines, mais très suaves les fruits (1). »

1. *La grâce et la paix.* « La vertu spéciale de ce sacrement consiste à nous rétablir dans la grâce de Dieu et à nous unir à lui par une étroite amitié. Mais, chez les personnes pieuses qui le reçoivent avec des sentiments saints et religieux, cette réconciliation est parfois suivie d'une paix et d'une tranquillité de conscience parfaites et des joies ineffables de l'Esprit-Saint (2). »

2. *Tous les péchés sont remis.* « Il n'est crime si grand et si horrible que la pénitence ne remette, non pas seulement une fois, mais deux, mais plusieurs fois. Voici comment le Seigneur s'en exprime par le prophète : « *Si le méchant se détourne de tous les péchés qu'il a commis, s'il observe tous mes préceptes, et agit selon le droit et la justice, il vivra, il ne mourra pas. Toutes les transgressions qu'il a commises, on ne s'en souviendra plus* (3). » « *Si nous confessons nos péchés,* dit saint Jean (4), *Dieu est fidèle et juste pour nous les pardonner.* » Et il ajoute peu après (5), sans excepter aucun genre de péché : « *Et si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le juste. Il est lui-même une victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier.* »

« Si nous lisons dans l'Ecriture que certains personnages n'ont pas obtenu la miséricorde de Dieu, quoiqu'ils l'aient demandée avec ardeur, nous savons que cela tenait à ce qu'ils n'avaient pas un vrai et sincère regret de leurs fautes. Lors donc que nous trouvons dans les saintes Lettres ou dans les saints Pères quelques passages qui semblent affirmer que certains péchés sont irrémissibles, le sens qu'il faut donner à ces paroles, c'est que le pardon

1. *Cath. Rom., De pœnit. sacr.*, n. 23. — 2. *Ibid.*, n. 23. — 3. *Ezech.*, XVIII, 21-22. — 4. I *Joan.*, I, 9. — 5. I *Joan.*, II, 1-2.

de ces péchés est très difficile à obtenir. De même qu'il est des maladies que l'on dit incurables, parce qu'elles inspirent au malade l'horreur des médicaments qui pourraient le guérir, ainsi il est une sorte de péchés qui ne se remettent et ne se pardonnent point parce qu'ils font repousser la grâce, ce remède unique du salut. C'est en ce sens que saint Augustin disait : « Lorsqu'un homme arrivé à la connaissance de Dieu par la grâce de Jésus-Christ blesse la charité, et que, s'élevant contre la grâce même, il s'abandonne aux fureurs de l'envie, le mal de son péché est tel qu'il ne peut même pas s'abaisser à en demander pardon, quoique les remords de sa conscience le forcent à reconnaître et à avouer sa faute (1). »

« Mais, pour revenir à la pénitence, la vertu d'effacer les péchés lui est tellement propre que, sans elle, on ne peut jamais obtenir ni même espérer la rémission des péchés. Car il est écrit : « *Si vous ne vous repentez, vous périrez tous de même* (2). » Ces paroles de Notre Seigneur ne s'appliquent, il est vrai, qu'aux péchés graves et mortels. Cependant les péchés légers, que l'on nomme véniels, exigent aussi leur genre de pénitence. « Car, dit saint Augustin, cette espèce de pénitence qui se fait tous les jours dans l'Eglise pour les péchés véniels serait tout à fait vaine, si ces péchés pouvaient se remettre sans pénitence (3). »

**V. Parties nécessaires de la pénitence.** — « Ce sacrement a cela de particulier que, outre la matière et la forme qui sont communes à tous les autres, il contient encore ces parties nécessaires pour constituer une pénitence entière et parfaite, à savoir : la *contrition*, la *confession* et la *satisfaction*. Ce qui a fait dire à saint Chrysostome : « La pénitence porte le pécheur à tout endurer volontiers. La contrition est dans son cœur, la confession sur ses lèvres, et l'humilité ou la satisfaction salutaire dans toutes ses œuvres (4). »

1. *Cat Rom.*, P. II, *Pœnit. sacr.*, n. 24. — 2. *Luc.*, XIII, 5. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit.sacr.*, n. 25. — 4. *Ibid.*, n. 26.

« Ces trois parties sont du genre de celles qui sont essentielles pour composer un tout. De même que le corps de l'homme est formé de plusieurs membres, de mains, de pieds, d'yeux et d'autres parties semblables, dont une seule ne saurait lui manquer sans que nous le trouvions imparfait, tandis qu'il est parfait quand il les possède toutes, de même la pénitence est tellement composée de ces trois parties que si la contrition et la confession, qui justifient les pécheurs, sont seules requises d'une manière absolue pour le constituer dans son essence, elle n'en reste pas moins défectueuse et imparfaite, quand elle ne possède pas en même temps la satisfaction. Aussi, ces trois parties sont-elles si bien liées les unes aux autres que la contrition renferme le dessein et la résolution de se confesser et de satisfaire, que la contrition et le désir de satisfaire impliquent la confession, et que la satisfaction est la suite des deux autres.

« La raison que l'on peut donner de la nécessité de ces trois parties, c'est que nos péchés contre Dieu sont des péchés de pensées, de paroles et d'actions. Il était donc convenable qu'en nous soumettant aux clefs de l'Eglise, nous fussions tenus d'apaiser la colère de Dieu, et de rechercher le pardon de nos péchés par les mêmes moyens que nous avons employés à outrager son auguste majesté. — On prouverait encore la même chose par cet autre raisonnement : la pénitence est comme une sorte de compensation émanant du cœur de celui qui a péché, et fixée au gré de Dieu contre le péché qui a été commis. Il faut donc, d'une part, que le pénitent ait la volonté de faire cette compensation, ce qui implique spécialement la contrition, et que, de l'autre, il se soumette au jugement du prêtre, qui tient la place de Dieu, afin d'être condamné par lui à une peine proportionnée à la grandeur de ses offenses, d'où découle évidemment le principe et la nécessité de la confession et de la satisfaction tout à la fois (1). »

**VI. Ministre du sacrement de pénitence. — 1.** *Le pouvoir d'ordre et de juridiction.* « Ce ministre, c'est le

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De pænit sacr.*, n. 29.

prêtre qui a le pouvoir ordinaire ou délégué d'absoudre; les décisions de l'Eglise sont claires sur ce point. Le pouvoir d'ordre ne suffit pas, il faut encore *le pouvoir de juridiction.* Nous avons une preuve frappante de la nature de ce ministère dans ces paroles de Notre Seigneur, en saint Jean : « *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez.* » Il est certain que ces paroles ne s'adressaient pas à tous, mais seulement aux Apôtres, auxquels succèdent les prêtres dans ces fonctions ; et cela était tout à fait convenable. Puisque toutes les grâces que ce sacrement nous communique découlent de Jésus-Christ sur nous comme de la tête sur les membres, il était bien juste qu'il fût administré au corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire aux fidèles, par ceux-là seuls qui ont le pouvoir de consacrer son véritable corps ; d'autant plus que c'est par le sacrement de pénitence que les chrétiens se rendent capables et dignes de recevoir la sainte eucharistie.

« Pour se convaincre du religieux respect qui, dès la plus haute antiquité, consacra autrefois dans l'Eglise le droit du prêtre ordinaire, il suffit des anciens décrets des Pères qui veulent que ni évêque ni prêtre ne se permettent de faire quelque chose dans la paroisse d'un autre sans l'autorisation de celui qui la gouverne, ou sans une pressante nécessité. Ainsi l'avait réglé l'Apôtre lui-même quand il ordonnait à Tite d'établir des prêtres dans chaque ville pour nourrir et fortifier les fidèles par le céleste aliment de la doctrine et des sacrements.

« Cependant, lorsqu'il y a danger de mort et qu'on ne peut avoir son propre pasteur, le concile de Trente enseigne (1) que l'Eglise, pour ne laisser perdre personne en pareille circonstance, a toujours été dans l'usage de permettre à tous les prêtres, non seulement d'absoudre de toutes sortes de péchés, quelque pouvoir qu'il faille pour les remettre, mais encore de délier des liens de l'excommunication (2). »

1. Sess. XIV, *De pœnit.*, c. 6 et 7. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De Pœnit. sacr.*, n. 71-72.

2. *La science et la prudence.* — « Outre le pouvoir de juridiction qui lui est absolument nécessaire, il faut encore que le confesseur possède à un haut degré les talents, la science et la prudence. Il remplit tout à la fois les fonctions de *juge* et *médecin.* — Ainsi, quant au premier rôle, il est certain qu'il ne faut pas des connaissances vulgaires, et pour découvrir les péchés, et pour savoir au milieu de leurs nombreuses espèces distinguer ceux qui sont graves de ceux qui sont légers, selon la condition, le rang et la classe de chacun. — Comme médecin, il a aussi besoin de la plus grande prudence. Il doit mettre tous ses soins à appliquer au malade les remèdes les plus propres à guérir son âme et à le prémunir contre la violence du mal.

« Par là, les fidèles pourront apprendre avec quelle précaution chacun d'eux doit se choisir un prêtre que recommande l'intégrité des mœurs, le savoir et la sagesse du jugement, qui connaisse très bien l'importance et la gravité du ministère qui lui est confié, les punitions qui conviennent à chaque faute, et les personnes que l'on doit lier ou délier (1). »

3. *Discrétion absolue.* — « Mais comme il n'est personne qui ne désire vivement que ses crimes et sa honte demeurent cachés, il faut avertir les fidèles qu'ils ne doivent pas avoir à craindre que le prêtre révèle jamais les péchés qui lui auront été confiés, ou que de la confession naisse jamais pour eux le moindre danger. Les saints canons veulent que l'on sévisse de la manière la plus rigoureuse contre les prêtres qui ne tiendraient pas ensevelis dans un éternel et religieux silence tous les péchés qui leur auraient été confiés. Aussi lisons-nous dans le grand concile de Latran (2) : Que le prêtre tremble de ne jamais trahir le pécheur par un mot, par un signe ou de toute autre manière (3). »

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit. sacr.*, n. 73.— 2. IV[e] Concile de Latran, c. 21 ; Denzinger, n. 363. — 3. *Cat. Rom.*, *De pœnit. sacr.*, n. 74. Nous réservons pour la troisième partie, où il sera question du précepte de la confession annuelle, tout

Tel est ce sacrement de pénitence, cette « seconde planche de salut après le naufrage, » rendu nécessaire par l'infirmité humaine. Même régénéré par le baptême, fortifié par la confirmation, nourri surnaturellement par l'eucharistie, l'homme reste sujet à tomber dans le péché et à perdre ainsi le bénéfice de la grâce sanctifiante ; car sa justification ne le rend pas impeccable et ne lui assure pas le privilège d'une persévérance définitive ; il porte toujours en lui le triple foyer de la concupiscence, il est faillible et peut pécher. Gratuitement, Dieu lui vient encore au secours et a mis à sa disposition un sacrement pour lui rendre la vie surnaturelle, celui de la pénitence.

Mais si Dieu est prêt à pardonner au baptisé devenu pécheur, le coupable doit se soumettre à ce moyen indispensable de justification. C'est un second baptême, mais combien différent du premier ! C'est un baptême « laborieux » qui réclame nécessairement un concours effectif et caractéristique, se traduisant par ces actes qu'on appelle la contrition, la confession et la satisfaction.

Le pécheur, convaincu de son péché et voulant en sortir, se constitue son propre accusateur et son propre juge ; il se traduit lui-même au tribunal de sa propre conscience ; il s'y accuse et s'y condamne. Cela ne suffit pas. D'après l'économie du plan divin, il faut qu'il comparaisse devant un autre tribunal, où il sera toujours témoin et accusateur, mais où il ne sera plus juge. Il y manifestera sa culpabilité en toute liberté et en toute franchise ; il y manifestera aussi ses regrets amers du passé et son désir sincère de changer de vie, de retourner à Dieu et d'expier

ce qui regarde ces actes importants du pénitent, la contrition, la confession et la satisfaction.

comme il convient ses fautes ; mais, à ce nouveau tribunal, un autre sera juge, le prêtre chargé officiellement de la réconciliation des pécheurs, et c'est celui-ci qui jugera de la valeur de ses actes, de son degré de culpabilité, de la sincérité de son repentir, de ses bonnes dispositions, qui fixera d'autorité la juste mesure des réparations qu'il doit offrir à la justice divine, et qui finalement prononcera, au nom de Dieu, la sentence de pardon, sentence absolument efficace et irréformable, dont le Christ a assuré qu'elle serait au ciel ce qu'elle est sur la terre.

Dieu seul a pu déterminer ainsi les éléments constitutifs et essentiels du sacrement de pénitence, la part obligatoire qui incombe au pécheur et la part réservée au prêtre dans sa collation. Sans rien toucher à l'essence même du sacrement, l'Eglise, ayant autorité pour cela, a pu fixer les modalités diverses qu'elle a estimées convenables dans la suite des âges pour sa fructueuse administration. Et l'analyse des données évangéliques, du pouvoir conféré aux Apôtres, des témoignages patristiques, des faits de l'histoire, a permis de distinguer et de fixer tout ce qui appartient à l'essence même du sacrement de pénitence, comme aussi tout ce qui n'en a été qu'une manifestation accidentelle. Or, dans le régime pénitentiel, quelle qu'ait été son évolution extérieure, tout se tient et tout repose sur l'assise solide de la parole du Christ.

Prétendre après cela que « Jésus n'avait pas réglé, pendant sa vie mortelle, les conditions de la rémission des péchés commis par les croyants baptisés, » sous prétexte que le pouvoir de remettre les péchés n'a été conféré aux Apôtres que par le Christ glorifié, c'est faire appel à cette distinction entre le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi, qui permet, affir-

me-t-on, d'accepter l'enseignement catholique comme une simple donnée de foi, sauf à n'en pas tenir compte ou même à l'écarter au nom de l'histoire. Bien que ressuscité, qui donc pouvait interdire au Christ de parler et d'agir? A-t-il parlé, a-t-il agi, a-t-il réellement investi les Apôtres du pouvoir de remettre les péchés? Toute la question est là. Or, les Apôtres nous rapportent l'institution de ce pouvoir, en témoins oculaires et auriculaires. Comme témoignage historique, que demander de plus? Et mettre au compte de la communauté chrétienne l'attribution d'un tel pouvoir, qu'elle croyait tenir du Sauveur ressuscité, c'est faire vraiment bon marché de la véracité des Evangélistes et de leur inspiration, et substituer une hypothèse, que rien ne justifie, à un témoignage catégorique, dont l'Eglise a fait état dans ses conciles. Un moderniste seul pouvait avoir une pareille outrecuidance. L'encyclique *Pascendi* a dû en faire justice.

1. Nécessité de la pénitence. — « Tel que serait un ennemi implacable qui, nous ayant dépouillés de notre bien, nous attire de plus sur les bras un adversaire puissant auquel nous ne pouvons résister ; tel, et encore plus malfaisant, est le péché à l'égard de l'homme. Puisque le péché, nous ayant fait perdre le bon usage de la raison, l'emploi légitime de la liberté, la pureté de la conscience, c'est-à-dire tout le bien, tout l'ornement de la créature raisonnable, pour mettre le comble à nos maux, il arme Dieu contre nous et nous rend ses ennemis déclarés, contraires à sa droiture, injurieux à sa sainteté, ingrats envers sa miséricorde, odieux à sa justice et par conséquent soumis à la loi de ses vengeances. De là nous pouvons comprendre de quelle manière Dieu est animé, si je puis parler de la sorte, envers les pécheurs impénitents ; et je vous dirai en un mot, car je ne veux point m'étendre à prouver des vérités manifestes, qu'autant qu'il est saint, qu'autant qu'il est juste, autant leur est-il contraire,

de sorte qu'il a contre eux une aversion infinie.

« Les pécheurs n'entendent pas cette vérité, pendant qu'à l'ombre de leur bonne fortune et à la faveur des longs délais que Dieu leur accorde, ils s'endorment à leur aise, ils s'imaginent que Dieu dort aussi, ils pensent qu'il ne songe non plus à les châtier qu'ils ne songent à se convertir; et comme ils oublient ses jugements, ils disent dans leur cœur: « Dieu m'a oublié et ne prend pas garde à mes crimes. » Et au contraire ils doivent savoir que la justice divine, qui semble dormir et oublier les pécheurs, leur répugnant pour ainsi dire de tout elle-même, est toujours en arme contre eux, est toujours prête à donner le coup par lequel ils périront sans ressource: « Je vois une verge qui veille. »

« Dieu ne règne sur les hommes qu'en deux manières : il règne sur les pécheurs convertis, parce qu'ils se soumettent à lui volontairement ; il règne sur les pécheurs condamnés, parce qu'il se les assujettit malgré eux. Là est un règne de paix et de grâce, ici un règne de rigueur et de justice ; mais partout un règne souverain de Dieu, parce que là on pratique ce que Dieu commande, ici l'on souffre le supplice que Dieu impose ; Dieu reçoit les hommages de ceux-là, il fait justice des autres. Pécheurs, que Dieu appelle à la pénitence et qui résistez à sa voix, vous êtes entre les deux ; ni vous ne faites, ni vous n'endurez ce que Dieu veut ; vous méprisez la loi, et vous n'éprouvez pas la peine ; vous rejetez l'attrait, et vous n'êtes point accablés par la colère. Vous bravez jusqu'à la bonté qui vous attire, jusqu'à la bonté qui vous attend : vous vivez maîtres absolus de vos volontés, indépendants de Dieu, sans rien ménager de votre part, sans rien souffrir de la sienne ; et il ne règne sur vous ni par votre obéissance volontaire, ni par votre sujétion forcée. C'est un état violent ; je vous le dis, chrétiens, il ne peut pas subsister longtemps... Dieu est pressé de régner sur vous. S'il ne règne par sa bonté, bientôt, et plus tôt que vous ne pensez, il voudra régner par sa justice. Car à lui appartient l'empire, et il se doit à lui-même et à sa propre grandeur d'établir promptement son règne. C'est pour-

quoi saint Jean Baptiste crie dans le désert, et non seulement les rivages et les montagnes voisines, mais même tout l'univers retentit de cette voix : Faites pénitence, faites pénitence, riches et pauvres, grands et petits, princes et sujets ; que chacun se retire de ses mauvaises voies, car le royaume de Dieu approche. » Bossuet, *sur la nécessité de la pénitence.*

2. **Rigueur de la pénitence.** — « Quelque relâchement que le péché ait introduit dans le christianisme, il est aisé de comprendre, pour peu que l'on connaisse la nature de la pénitence, qu'elle doit être sévère de la part du pécheur ; et la raison qu'en apporte saint Augustin est convaincante. Car, dit ce Père, qu'est-ce que la pénitence ? C'est un jugement, mais un jugement dont la forme a quelque chose de particulier. Et en effet, si vous me demandez quel est celui qui y préside en qualité de juge, je vous réponds que c'est celui qui y paraît en qualité de criminel ; je veux dire, le pécheur même : *Ascendit homo adversum se tribunal mentis suæ* ; l'homme s'érige un tribunal dans son propre cœur ; il se cite devant soi-même, il se fait l'accusateur de soi-même, il rend des témoignages contre soi-même, et enfin, animé d'un zèle de justice, il prononce lui-même son arrêt. Voilà la véritable et parfaite idée de la pénitence chrétienne.

« Mais, me direz-vous, saint Augustin parlant ailleurs du jugement de Dieu, dit qu'il n'appartient qu'à Dieu d'être juge dans sa propre cause. Il est vrai, chrétiens, il n'appartient qu'à lui de l'être d'une manière indépendante, de l'être avec un pouvoir absolu, de l'être souverainement, et sans appel. Or, l'homme, en se jugeant lui-même par la pénitence, est bien éloigné d'avoir ce caractère de juridiction ; il se juge, mais en qualité de délégué, et comme tenant la place de Dieu ; il se juge, mais en vertu de la commission que Dieu lui en a donnée ; il se juge, mais avec toute la dépendance d'un juge inférieur à l'égard d'un juge souverain...

« Je le dis, chrétiens, et il est vrai : l'homme pécheur tient la place de Dieu quand il se juge lui-même par la pénitence, et c'est ce que Tertullien nous déclare en termes

formels. La pénitence, dit-il, est une vertu qui doit faire en nous la fonction de la justice de Dieu, et de la colère de Dieu : de la justice de Dieu pour nous condamner, et de la colère de Dieu pour nous punir ; car c'est le sens de ses admirables paroles : *Pænitentia Dei indignatione fungitur :* une vertu qui doit prendre contre nous les intérêts de Dieu, qui doit réparer en nous les injures faites à Dieu, qui, aux dépens de nos personnes, doit venger et apaiser Dieu, qui, à mesure que nous sommes plus ou moins coupables, doit nous faire plus ou moins sentir l'indignation et la haine de Dieu ; je dis cette haine parfaite qu'il a du péché, et cette sainte indignation qu'il ne peut s'empêcher, parce qu'il est Dieu, de concevoir contre le pécheur. Si la pénitence est conforme à la droite raison, c'est-à-dire si elle est ce qu'elle doit être, en voilà le vrai caractère. Or, je vous demande : ce caractère peut-il lui convenir, à moins qu'elle ne penche vers la rigueur et qu'elle ne nous inspire contre nous-même ce zèle de sévérité qui lui est propre ? » Bourdaloue, Sermon pour le IVe Dimanche de l'Avent, *sur la sévérité de la pénitence.*



# Leçon XXXII^e

# L'Extrême-Onction

I. *Existence de ce sacrement.* — II. *Eléments constitutifs.* — III. *Sujet.* — IV. *Ministre.* — V. *Effets.*

Un sacrement reçoit les fils d'Adam à leur entrée dans la vie, un autre sacrement prépare le chrétien qui va mourir à son entrée dans le ciel, c'est celui de l'extrême-onction. Qu'il soit très important de le faire connaître aux fidèles, c'est ce que montre tout d'abord le *Catéchisme Romain* (1).

« Dans toutes tes actions souviens-toi de ta fin
Et tu ne pécheras jamais (2). »

Cet oracle de l'Ecriture avertit tacitement les pasteurs de ne laisser échapper aucune occasion d'exhorter le peuple fidèle à faire de la mort sa méditation assidue. Et comme l'extrême-onction ne saurait se séparer de la pensée de ce jour suprême, il est aisé de comprendre qu'il

1. BIBLIOGRAPHIE : le traité de l'extrême-onction dans les Théologies récentes de Sasse, Pesch, Hurter, Tanquerey, etc. ; Chardon, *Histoire des sacrements*, dans le *Theologiæ cursus completus*, de Migne, t. XX, col. 747-780 ; Sainte-Beuve, *De sacra. unctionis infirmorum extremæ*, *Ibid.*, t. XXIV, col. 9-132 ; Gihr, *Les sacrements*, trad. franç., Paris, 1900, t. IV, p. 3-50 ; Monsabré, *Conf. de N.-D.*, conf. LXXVIII^e ; Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbonne, 1907. — 2. *Eccl.* VII, 40.

faut souvent traiter de ce sacrement, non seulement parce qu'il est très convenable de dévoiler et d'expliquer les mystères qui se rapportent au salut, mais encore parce que les fidèles, en repassant dans leur esprit la nécessité de mourir qui est imposée à tous, s'appliqueront à réprimer leurs passions désordonnées : de là, pour eux, beaucoup moins de trouble dans l'attente de la mort. Et même d'immortelles actions de grâces à Dieu, qui, après nous avoir déjà ouvert l'entrée de la vie véritable par le sacrement du baptême, a daigné encore instituer celui de l'extrême-onction pour rendre plus facile l'accès du ciel à ceux qui vont quitter cette vie périssable (1). »

Ce sacrement de l'extrême-onction, placé depuis longtemps au cinquième rang comme le dernier de ceux qui visent le chrétien, pris individuellement, et destiné à tous sans distinction, suit la pénitence comme la confirmation suit le baptême. Il complète, en effet, le sacrement de pénitence et constitue une quasi pénitence pour les infirmes qui ne peuvent pas accomplir les œuvres de pénitence ; il achève la guérison commencée par le sacrement de pénitence et efface les restes et les conséquences du péché. Mais en jouant, vis-à-vis de la pénitence, le rôle de la confirmation vis-à-vis du baptême, l'extrême-onction diffère de la confirmation par sa nature, ses éléments constitutifs, son ministre et l'état du sujet auquel elle est donnée.

Elle porte plusieurs noms dans l'histoire, empruntés à sa matière, comme ἅγιον ἔλαιον, χρῖσμα δι'ἐλαίου, *sanctum oleum*, *oleum benedictionis*, *oleum unctionis*, *sacrati olei unctio*, *unctio sacramenti olei*. *sacramentum sanctæ unctionis* ; à son efficacité, *animæ corporisque medicina*, *medicina sancta ;* au sujet qui la reçoit, comme *unctio infirmorum*, *sacra-*

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De extr. unct.*, n. 1-2.

*mentum exeuntium vel egredientium* ; au moment où elle est donnée, comme *unctio extrema, ultimum oleum.* C'est celui d'*extrême-onction*, déjà usité au IXe siècle, qui lui est resté, parce que, dit le *Catéchisme Romain*, de toutes les onctions prescrites par Notre Seigneur, c'est celle qui s'administre la dernière (1). Aucun rite ne lui correspond dans l'Ancien Testament, car rien ne pouvait indiquer alors à ceux qui mouraient leur entrée immédiate dans le ciel, cette entrée ne devait s'effectuer qu'à la suite du Christ réssuscité, au jour de l'Ascension. L'extrême-onction appartient donc en propre au Nouveau Testament et est l'un des sept sacrements de la loi nouvelle.

# I. Existence du sacrement de l'extrême-onction

I. **Enseignement du Catéchisme Romain.** — « La nature même du sacrement se retrouve dans l'extrême-onction. Point de doute là-dessus pour qui prête attention aux paroles dont s'est servi l'apôtre saint Jacques pour promulguer la loi de ce sacrement : « *Quelqu'un parmi vous est-il malade ? qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, et que ceux-ci prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le rétablira, et s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés* (2). » Affirmer que les péchés sont ainsi remis, c'est, de la part de l'apôtre, déclarer la vertu et la nature d'un sacrement. Telle a été toujours d'ailleurs la doctrine de l'Eglise catholique sur l'extrême-

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De extr. unct.*, n. 3. Ce sacrement est ainsi nommé, d'arpès le *Missale Romanum*, parce qu'il n'est administré qu'à l'extrémité ou à la fin de la vie, ou, comme disaient Pierre Lombard et saint Bonaventure, *in extremis*. — 2. *Jac.*, v, 14.

onction, ainsi qu'en font foi plusieurs conciles, notamment celui de Trente, qui l'a déclaré si formellement et qui anathématise quiconque aurait la témérité d'enseigner le contraire. Innocent I surtout a recommandé ce sacrement aux fidèles. Les pasteurs enseigneront donc que l'extrême-onction est un véritable sacrement, qu'il n'est pas multiple mais un, bien qu'il s'administre avec plusieurs onctions, dont chacune a ses prières propres et sa forme particulière; un, non point en vérité par un enchaînement de parties absolument inséparables, mais par sa perfection, comme le sont toutes les choses, qui se composent de plusieurs parties. Car de même qu'une maison, quoique composée de pièces nombreuses, ne présente qu'un seul tout sous une forme unique, ainsi ce sacrement, pour être composé de choses et de paroles diverses, n'en est pas moins un signe unique, doué de la vertu de produire la chose unique qu'il signifie (1). »

« Etant démontré que l'extrême-onction doit être comptée au nombre des sacrements, il s'ensuit que son institution vient de Notre Seigneur Jésus-Christ et que l'apôtre Jacques n'a fait plus tard que la notifier et la promulguer. Au reste, le Sauveur lui-même semble avoir donné un spécimen de cette onction quand il envoya devant lui ses disciples deux à deux. Voici ce qu'écrit à ce sujet l'un des Evangélistes : « Etant donc partis, ils prêchaient la pénitence, ils chassaient beaucoup de démons, *oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient* (2). » Certes, une telle onction n'était pas d'invention apostolique mais de prescription divine ; elle était douée d'une vertu mystérieuse et nullement naturelle, instituée plutôt pour le salut des âmes que pour la santé des corps. C'est ce qu'affirment saint Denys, saint Ambroise, saint Grégoire-le-Grand. Il n'y a donc pas lieu de douter qu'il ne faille la recevoir avec les sentiments de piété profonde comme l'un des sept sacrements de l'Eglise catholique (3). »

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De extr. unct.*, n. 5-7. — 2. *Marc.*, VI, 12-13. — 3. *Cat. Rom.*, *ibid.*, n. 16.

II. Preuve par l'Écriture. — Si l'on n'avait que le texte de saint Marc, il serait difficile de prouver par l'Ecriture que l'extrême-onction est un des sept sacrements. L'Évangéliste parle bien, il est vrai, de l'onction d'huile donnée aux malades par les disciples et de la guérison physique qui en était la suite, mais rien ne montre qu'une telle onction entraînât des effets spirituels. Aussi, le concile de Trente se borne-t-il à déclarer que le sacrement de l'extrême onction se trouve simplement *insinué* dans ce passage ; et le *Catéchisme Romain* n'y voit qu'un *spécimen* de l'onction qui devait servir plus tard au sacrement actuel ; c'était quelque chose d'analogue et comme une image anticipée.

Tout autre est le texte de saint Jacques. N'y trouver, comme l'ont fait les protestants, qu'un moyen de thérapeutique ordinaire, ou tout au plus qu'une application du don gratuit et miraculeux de guérir, c'est lui prêter un sens que rien n'indique. D'après M. Loisy, « l'auteur ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume ; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des sacrements (1). » Mais c'est là faire bon marché de l'enseignement du concile de Trente. Aussi n'est-il pas étonnant qu'une telle proposition ait été condamnée par le décret *Lamentabili* (2). A vrai dire, nul rite sacramentel n'a été aussi formellement et aussi minutieusement décrit dans l'Écriture que celui de l'extrême-onction : matière, forme, sujet, ministre, effet, tout y est indiqué ; et c'est avec raison que l'Église a toujours vu dans le texte de saint Jac-

1. *Autour d'un petit livre*, 2e édit., p. 251. — 2. Prop. 48.

ques la preuve irrécusable de l'existence de ce sacrement ; avec non moins de raison, le concile de Trente a décrété que ce véritable sacrement, institué par Notre Seigneur, a été promulgué par saint Jacques. Quelle qu'ait été la « rigueur » théologique de cet apôtre, il ne faut pas oublier qu'il a été *inspiré;* et puisque M. Loisy avance que ce « rite appartient à la tradition chrétienne et peut s'autoriser même de l'Evangile, » cela suffit pour que nous y reconnaissions très légitimement un sacrement.

Saint Jacques atteste, en effet, l'existence d'un rite religieux, en faveur des malades, qui procure une grâce salutaire, puisqu'il va à soulager le patient et à lui remettre les péchés. C'est à l'infirme qu'on le donne ; ce sont les prêtres de l'Eglise qui viennent oindre et prier au nom du seigneur ; et c'est la prière de la foi qui sauve dans l'administration de cette onction d'huile. De tels effets, attachés à un tel rite, dépassent l'action humaine. Jésus seul peut en être l'auteur. En indiquant ce moyen de soulagement et de salut, l'Apôtre ne fait aucune allusion à un des nombreux charismes de l'époque apostolique, mais il désigne une institution normale, réglée, permanente, c'est-à-dire, un moyen surnaturel de communiquer la grâce, autrement dit un sacrement (1).

III. Preuve par la tradition. — Cette preuve

1. Cajetan estimait que le texte de saint Jacques ne prouve nullement que l'extrême-onction soit un sacrement de la loi nouvelle ; il ne voulait y voir qu'une allusion à la mission confiée par le Christ aux disciples. Luther et Calvin souscrivirent volontiers à une telle exégèse. Le ministre Dallée, au XVII^e siècle, a dressé la somme des objections contre l'existence de ce sacrement ; elles sont connues et ont été réfutées ; Cf. Sainte Beuve, *De sacr. unct.*, disp. II, a. II-IV ; Migne, t. XXIV, col. 26 sq.

scripturaire suffirait pour démontrer que l'extrême-onction est vraiment un sacrement, quand même la tradition serait muette, et elle ne l'est pas. Il est incontestable, en effet, que l'extrême-onction est regardée comme un sacrement par des hérétiques et des schismatiques séparés de l'Eglise depuis le v<sup>e</sup> siècle. Il est également avéré par l'histoire que les livres liturgiques, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, contiennent la manière d'administrer ce sacrement (1). Il existait donc au VI<sup>e</sup> siècle, quand saint Césaire exhortait les fidèles à recevoir, en cas de maladie, non seulement l'eucharistie, mais encore l'onction faite sur le corps, pour que la parole de saint Jacques pût s'accomplir en eux (2). Il existait au V<sup>e</sup>, avant l'explosion du nestorianisme et du monophysisme, car très certainement les partisans obstinés d'Eutychès ne l'auraient pas emprunté aux orthodoxes s'ils ne l'avaient trouvé dans la tradition. Il existait, quand le pape Innocent I répondait à Décentius, évêque de Gubbio (3).

Dans sa consultation, Décentius demandait au Pape : — 1° Faut-il entendre le texte de saint Jacques de l'onction des malades ? — 2° Dans le cas

1. Cf. Sainte-Beuve, *ibid.* ; Kern, *De sacr. extr. unct.*, qui fait l'historique de la croyance de l'Eglise relativement à ce sacrement, du X<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup>, de saint Grégoire-le-Grand au concile de Nicée, et remonte jusqu'au texte du Nouveau Testament. — 2. *Serm.*, CCLXV, 3, parmi ceux de saint Augustin. — 3. *Epist. ad Decentium*, XXV, 8, 11 ; *Patr. lat.*, t. XX, col. 560-561. Il y est dit à propos du texte de saint Jacques : Quod non est dubium de fidelibus ægrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quo ab episcopo confecto, non solum sacerdotibus sed omnibus uti christianis licet, in sua aut suorum necessitate inungendo... Pœnitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi ? »

d'une réponse affirmative, l'évêque peut-il faire cette onction, quoique l'apôtre ne parle que des prêtres ? — 3° Les laïques pourraient-ils user de cette huile des infirmes, consacrée par l'évêque, pour eux-mêmes et pour leurs proches ? — 4° Enfin les pénitents peuvent-il recevoir cette onction ? — Le Pape répond : Sans le moindre doute, les paroles de saint Jacques doivent s'entendre de l'onction usuelle des malades. De même l'onction peut être faite par l'évêque, car l'évêque a tous les pouvoirs du prêtre. Les laïques peuvent user de l'huile consacrée ; mais les pénitents ne sauraient la recevoir, car précisément parce qu'ils sont pénitents, les sacrements leur sont refusés. Sur ce dernier point, il convient de rappeler que ce refus des sacrements cessait dès que les pénitents étaient dûment réconciliés ; car il va de soi qu'après leur réconciliation, ils pouvaient recevoir les autres sacrements, et par suite celui de l'extrême-onction. Ajoutons qu'en reconnaissant aux laïques le droit d'user de l'huile des infirmes, le Pape ne dit pas qu'ils confèrent le sacrement même de l'extrême-onction, il se contente d'approuver un usage pieux (1) et privé. Les chrétiens, en effet, pour satisfaire leur dévotion, recouraient à tout ce que l'Eglise bénit, notamment à l'huile des infirmes ; mais celle-ci, entre les mains des prêtres, servait spécialement à donner le sacrement de l'extrême-onction aux malades.

Il est vrai que, sauf une ou deux allusions dans saint Jean Chrysostome, à la fin du IVe siècle, et

1. Le *Testament de N. S. J.-C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 49 ; le *Sacramentaire de Sérapion de Thmuis*, édit. Brightman, dans le *Journal theological studies*, 1900, p. 267 ; les *Constitutions apostoliques*, VIII, XXVIII, renferment une formule de prière pour la bénédiction de l'huile des malades.

dans Origène, au IIIe (1), ni les Pères apologistes, ni les Pères apostoliques ne désignent explicitement notre sacrement. Mais ce silence, tant exploité par Dallée, les protestants et les rationalistes, ne prouve rien contre l'existence de l'extrême-onction. Trop de raisons l'expliquent : la perte de plusieurs documents de l'époque des origines chrétiennes ; le caractère de ceux qui nous restent et qui, pour la presque totalité, sont des écrits de circonstance ; la nature même de ce sacrement, qui est l'achèvement et la consommation de celui de la pénitence ; la loi du secret, en vigueur avec l'institution du catéchuménat, qui ne permettait pas de faire connaître au public non initié ce qui se passait dans les réunions exclusivement chrétiennes et, selon toute vraisemblance, le mystère religieux qui entourait le lit des agonisants comme il entourait l'initiation elle-même. Du reste, quelle que soit la raison de ce silence, il n'y aurait là qu'un argument négatif sans la moindre portée. Car il s'en faut de beaucoup que tous les usages chrétiens aient été consignés par l'Ecriture ; et déjà, du temps des Pères, quand il était question d'un rite dont nulle mention n'était faite nulle part, on en appelait avec raison à la tradition vivante, à la pratique de l'Eglise. Faut-il rappeler ces paroles de saint Basile : « Les Apôtres et les Pères qui, au commencement, prescrivirent à l'Eglise certains rites, conservèrent aux saints mystères leur dignité par le silence et le secret. Un mystère n'est plus un mystère s'il est jeté dans le vulgaire et dans la publicité. Voilà pourquoi certaines choses ont été transmises en évitant de les

1. Origène, *In Levit.*, hom. II ; Chrysostome, *De sacerdotio*, III ; pour la discussion de ces deux textes, voir Sainte-Beuve, *de sacr. uncl.*, disp. II, a. 3, col. 34-40.

écrire (1). » C'est ainsi que saint Augustin partait d'une pratique générale, celle du baptême des enfants qui existait de son temps, pour conclure contre les pélagiens. Il y voyait une règle assurée de vérité, un argument invincible (2), et il avait raison. Nul doute, si la discussion avait porté sur l'onction sacramentelle des malades, qu'il n'eût eu recours au même argument. De là vient que, lorsque Décentius posa certaines questions précises sur le sacrement de l'extrême-onction, le Pape y répondit d'une manière non moins précise, comme nous l'avons vu plus haut. De toute nécessité, sur ce point comme sur d'autres, il faut toujours tenir compte de ce fait capital, trop souvent oublié, que l'Eglise n'est pas seulement l'interprète infaillible de la foi, mais encore la gardienne authentique de ses sacrements ; à défaut de tout document écrit, elle est un témoin vivant qui a droit à être entendu.

IV. Preuve par la raison. — *Preuve de convenance* d'abord. En effet, sous peine de voir une lacune dans l'action maternelle confiée à l'Eglise par Notre Seigneur auprès de ceux qu'elle doit engendrer à la vie surnaturelle, dès qu'ils viennent au monde, et qu'elle ne cesse d'accompagner à chacun des pas de leur existence, il est à croire que, de même qu'elle a le pouvoir de les prendre au berceau pour les introduire dans la vie de la grâce, de même elle doit avoir celui de les bénir à leur lit d'agonie pour les introduire par un sacrement spécial dans le monde de la gloire. De son côté, à l'heure dernière, le chrétien, affaibli par la maladie et plus vivement menacé que jamais par l'ennemi de son salut, a besoin d'une assistance spéciale et d'une

1. *De Spir. Sancto,* xxxii ; *Patr. gr.*, t. xxxii, col. 187. — 2. Serm. ccxciv, 17, 18 ; *Patr. lat.*, t. xxxviii, col. 1346.

force toute particulière pour ne pas succomber à ce moment décisif. Près d'aller rendre ses comptes à Dieu et de voir son sort définitivement décidé pour l'éternité, il a besoin de régler ses affaires de conscience, de solder tout un arriéré de dettes spirituelles, de détruire tous les restes du péché et de s'assurer la miséricorde de Dieu. Se confesser, il le doit pour être en état de grâce s'il n'y était pas ; communier, il le doit pour être muni du viatique ; mais le temps fait défaut, et aussi les forces, pour expier comme il convient tan de fautes commises et insuffisamment purifiées ; un sacrement spécial opère ces merveilles, c'est l'extrême-onction qui non seulement couronne la pénitence, selon l'expression du concile de Trente, mais encore toute la vie douloureuse du chrétien et met le mourant à même d'entrer immédiatement au ciel.

En veut-on une *raison théologique?* La voici d'après saint Thomas (1) : « Parmi les opérations visibles pour lesquelles l'Eglise prête son ministère, les unes sont des sacrements, comme le baptême, les autres des sacramentaux, comme les exorcismes. Ce qui les différencie, c'est que les premières sont des actes qui atteignent l'effet principalement voulu dans l'administration des sacrements, tandis que les secondes ne l'atteignent pas et ne font qu'y tendre. Or, l'effet voulu dans l'administration des sacrements, c'est la guérison de la maladie du péché. Par suite, comme les paroles de saint Jacques prouvent que cet effet est atteint par l'extrême-onction, et comme d'ailleurs l'extrême-onction n'est l'accessoire d'aucun autre sacrement, l'extrême-onction doit être rangée parmi les sacrements, et non pas simplement parmi les sacramentaux. »

1. *Sum. theol.*, Suppl., Q. XXIX, a. 1.

Eugène IV, écho tout à la fois de l'Eglise latine et de l'Eglise grecque en cette matière, a donc eu raison d'insérer dans son Décret *pro Armenis* la doctrine traditionnelle sur l'extrême-onction (1). Et le concile de Trente a eu raison également d'opposer aux prétentions protestantes l'enseignement si ferme de ses chapitres et l'anathème si net de ses canons (2).

## II. Éléments constitutifs de ce sacrement

« Les pasteurs enseigneront aux fidèles quelles sont les parties de ce sacrement, c'est-à-dire l'élément et la forme. Saint Jacques ne nous les a pas laissé ignorer, et chacun d'eux a des mystères qu'il est bon de considérer (3). »

I. Matière de l'extrême-onction. — 1. *Matière éloignée.* La matière de l'extrême-onction, c'est l'huile d'olive, pas d'autre, et pure de tout mélange; *ungentes oleo.* L'apôtre ne dit pas si elle doit être bénite ; mais la tradition ne laisse aucun doute à cet égard : l'huile de l'extrême-onction doit être bénite ou consacrée, *de necessitate præcepti.* Dans l'Eglise latine, la bénédiction de cette huile est exclusivement réservée à l'évêque, et se fait solennellement le jeudi saint, à la messe, avant la fin du canon. Pour bénir l'huile des infirmes, un simple prêtre aurait besoin d'une autorisation spéciale du Pape (4). Dans l'Eglise grecque, au contraire, c'est

1. *Decretum pro Armenis*, Denzinger, n. 595. — 2. Sess. XIV, *de sacr. extr.-unctionis*, c. I-III, can. 1-4. — 3. *Cat. Rom.*, II, *de extr. unct.*, n. 8. — 4. « L'extrême-onction peut être validement donnée avec une huile qui n'a pas reçu la bénédiction de l'évêque. » Cette proposition a été condamnée par Paul V, le

le prêtre lui-même qui la bénit au moment de s'en servir pour donner le sacrement de l'extrême-onction ; un tel usage est approuvé par Rome (1).

2. *Symbolisme.* Comme matière éloignée, l'huile d'olive est aussi admirablement appropriée à l'extrême-onction que l'eau pour le baptême, le chrême pour la confirmation, le pain et le vin pour l'eucharistie. En effet, observe saint Thomas, la guérison spirituelle à procurer au fidèle au moment de sa mort doit être *parfaite*, puisqu'après elle il n'y en a point d'autre, et *douce*, puisqu'il s'agit de relever, au lieu de l'abattre, l'espérance si nécessaire aux mourants. Or, l'huile est lénitive, profondément pénétrante et diffusive. Elle répond donc bien au double but du sacrement (2). Tel est l'enseignement du *Catéchisme Romain* (3).

3. *Matière prochaine. Ungentes*, c'est sous forme d'onction qu'on doit s'en servir. Mais sur quelle partie du corps? C'est ce que saint Jacques ne spécifie pas, et l'histoire nous apprend qu'il y a eu une grande diversité d'usages à cet égard. La pratique actuelle n'est pas la même dans l'Eglise orientale et l'Eglise latine. Chez les Grecs, le prêtre fait l'onction sur le front, le menton, les deux joues, la poitrine, les mains et les pieds du malade ; chez les Latins, il la fait sur les yeux, les oreilles, les narines, les lèvres, les mains, les pieds et, quand la

13 janvier 1655, comme téméraire et très voisine de l'erreur ; elle l'a été également par Grégoire XVI, le 14 septembre 1842 ; et ce dernier Pape déclare que, même dans le cas de nécessité, un prêtre ne peut pas validement administrer un malade avec de l'huile qu'il aurait bénite lui-même sans autorisation du Souverain Pontife. Denzinger, n. 1494, 1495.

1. Ce pouvoir a été reconnu par Clément VIII ; cf. Benoît XIV, *De syn. diœces.*, VIII, c. 1, n. 4. — 2. *Sum. theol.*, Suppl., Q. XXIX, a. 4. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *de extr. unct.*, n. 10.

décence ne s'y oppose pas, sur les reins. Au besoin, une seule onction suffit pour la validité du sacrement (1). L'essentiel est qu'elle soit faite sur une partie du corps ; car, étant un remède, ce sacrement doit s'appliquer à la racine du mal, notamment aux sens qui servent d'instrument au péché. Quand il est conféré normalement, c'est-à-dire par le nombre des onctions que requiert la liturgie, il n'est complet et parfait qu'avec la dernière de ces onctions. C'est à la dernière onction, dit saint Thomas, qu'il faut attacher l'infusion de la grâce, qui donne au sacrement son effet (2).

II. Forme de l'extrême-onction. — Une formule doit nécessairement accompagner l'onction de l'huile pour déterminer et préciser sa signification sacramentelle, mais, pratiquement, cette formule a varié dans la suite des âges, sinon quant au sens qui est toujours resté le même, du moins quant aux termes. La forme actuelle, dans l'Eglise latine est celle-ci : *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum (auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum, lumborum delectationem) deliquisti.* A chaque onction, le prêtre doit avoir soin d'employer dans cette formule le mot qui désigne la partie du corps qui est ointe. Dans le cas de nécessité, il suffit de nommer le sens que l'on oint, et d'ajouter : *et alios sensus.*

On remarquera que cette formule a la forme *déprécative*, et non *indicative*. Elle répond mieux ainsi au mot de l'Apôtre : *orent*. Entre autres raisons,

1. Benoît XIV, *De syn. diœces.*, VIII, c. II, 2, reconnaît que la formule actuellement en usage n'a pas dû être donnée par Notre Seigneur aux Apôtres *propriis terminis*. — 2. *Sum. theol.*, suppl., Q. XXX, a. 1, ad 3.

saint Thomas donne celles-ci : la première, c'est que celui qui reçoit ce sacrement est personnellement privé de forces, ce qui fait qu'il a besoin d'être soulagé par la prière ; la seconde, c'est que ce sacrement est donné à des mourants qui vont cesser de relever de la juridiction de l'Eglise pour tomber sous la main de Dieu : c'est pour cela qu'on les lui recommande par une prière ; la troisième, c'est que ce sacrement n'a pas d'effet qui soit nécessairement attaché à l'action du ministre, même quand il est régulièrement administré, tel que le caractère dans le baptême et la confirmation, la transsubstantiation dans l'eucharistie, la rémission du péché dans la pénitence au moyen de la contrition. Car ici la rémission du péché ne constitue pas l'essence de ce sacrement comme pour la pénitence. Et c'est pourquoi la forme du sacrement de l'extrême-onction ne peut pas consister dans une formule indicative comme pour les sacrements précités (1). Telle quelle, elle convient parfaitement au sacrement de l'extrême-onction, parce qu'elle désigne le sacrement par ces mots : *Per istam unctionem*, le sujet par *tibi*, l'auteur de la grâce par *Dominus*, le principe de la grâce par *suam piissimam misericordiam*, et la grâce elle-même par *indulgeat quidquid deliquisti* (2).

« S'il en est, observe justement le *Catéchisme Romain*, qui ont changé quelques mots et mis à la place de *indulgeat tibi Deus* ces autres : *remitiat*, ou *parcat*, ou même *sanet quidquid commisisti*, comme de tels changements ne changent pas le sens, on peut dire qu'on garde partout religieusement la même forme (quant au sens). Des rites appropriés accompagnent l'administration de ce sacrement. Pour la plupart, ce sont des formules de prières

1. *Sum. theol.*, suppl., Q. XXIX, a. 8. — 2. Cf. *ibid.*, suppl., Q, XXIX, a. 9.

que le prêtre emploie pour demander le salut du malade. Il n'est même aucun sacrement qui se confère avec plus de prières, et cela pour cette excellente raison, c'est qu'il n'est pas d'autre circonstance où les fidèles aient un plus grand besoin de ce secours pieux (1). »

## III. Sujet de l'extrême-onction

**I. A qui peut et doit se donner ce sacrement ?** — L'extrême-onction ne peut se donner qu'à des baptisés, ayant l'usage de la raison, mais en état de maladie grave. Les enfants ne peuvent donc pas la recevoir, parce qu'ils n'ont pas de péchés personnels ; les adultes bien portants pas davantage, parce qu'ils ont d'autres moyens pour se mettre en état de grâce. Il n'est pas nécessaire que l'usage de la raison existe au moment même de l'administration de ce sacrement ; car le malade peut avoir perdu connaissance ou ne pas posséder l'usage de ses sens ; c'est un motif urgent pour ceux qui l'entourent de le faire administrer, parce que c'est, en pareille circonstance, l'unique moyen et le moyen le plus sûr pour lui faire recouvrer la grâce et lui assurer le salut.

Il n'y a donc que ceux qui sont gravement malades, observe le *Catéchisme Romain* en s'appuyant sur le texte de saint Jacques (2), qui puissent recevoir ce sacrement. Sont exclus les enfants et les *perpetuo amentes*, comme incapables de commettre des péchés et n'ayant par suite aucun besoin d'en effacer les restes. Sont exclus également ceux qui sont en danger de perdre la vie dans un naufrage, dans un

1. *Cat. Rom.*, P. II, n. 13-15. — 2. *Ibid.*, n. 17. On peut également l'administrer aux vieillards qui, sans maladie grave, s'affaissent peu à peu et n'ont plus qu'un souffle de vie.

combat, ou au moment d'une exécution capitale (1), parce qu'ils ne sont pas malades.

II. Dispositions à y apporter. « C'est très gravement pécher que d'attendre pour faire donner l'extrême-onction au malade le moment où tout espoir de guérison est perdu et où la connaissance avec la vie commence à l'abandonner. Car, très certainement, pour retirer de ce sacrement une grâce plus abondante, il importe que le malade soit oint de l'huile sainte quand il jouit encore de tout son esprit et de toute sa raison et qu'il peut y apporter une foi vive et de bonnes dispositions. En conséquence, les pasteurs devront être attentifs à user de ce remède céleste, déja si salutaire en tout temps par sa propre vertu, au moment surtout où ils le jugeront plus avantageux pour la piété et la religion de ceux qui doivent en profiter (2). »

« Comme il faut s'appliquer avec le plus grand soin à ne pas empêcher la grâce du sacrement, et comme rien ne lui est plus contraire qu'une conscience souillée de quelque péché mortel, on doit fidèlement s'en tenir à la pratique constante de l'Eglise et faire précéder l'extrême-onction de la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie. Ensuite les pasteurs auront soin de persuader au malade de s'offrir au prêtre pour l'onction avec cet esprit de foi dans lequel se présentaient jadis aux Apôtres ceux qui voulaient être guéris. On demandera en premier lieu le salut de l'âme, puis la santé du corps si elle doit profiter au salut éternel. Et les fidèles ne doivent pas douter que Dieu ne soit prêt à exaucer ces saintes et solennelles prières que le prêtre lui adresse, non en son propre nom, mais comme représentant de l'Eglise et de Notre Seigneur Jésus-Christ. Aussi faut-il les engager à recevoir saintement et religieusement l'onction de cette huile salutaire, alors que le combat semble devenir plus violent, et les forces de l'âme et du corps plus défaillantes (3). »

III. Devoirs des assistants. Bien sages recom-

1. *Cat. Rom.*, P. II, *ibid.*, n. 17, 19. — 2. *Ibid.*, n. 18. — 3. *Ibid.*, n. 23-25.

mandations ; car, reçu en pleine connaissance de cause et avec la parfaite conscience de l'acte religieux qu'on accomplit, un tel sacrement ne peut que procurer au malade les fruits les plus avantageux pour l'âme, dont il prépare l'entrée immédiate dans le ciel, et parfois même pour le corps, auquel il rend la santé. Mais où sont aujourd'hui les malades capables de les suivre ? L'esprit de foi est si rare ! et l'on a tant pris l'habitude de regarder ce sacrement non comme un bienfait de Dieu et une grâce suprême, mais comme un épouvantail et une sentence de mort ! C'est surtout à la famille des pauvres moribonds qu'elles s'adressent, à tous ceux, parents ou amis, qui entourent un lit d'agonie. Trop souvent, en effet, ceux-ci, par une méconnaissance regrettable de leurs devoirs et sous le détestable prétexte de ne pas causer de trop vives émotions, ou se taisent quand il serait si urgent de parler, et de parler clair, ou même, ce qui est pire, abusent et trompent les malades. Aussi, quand ils songent au sacrement de l'extrême-onction, est-il parfois trop tard et la mort a déjà fait son œuvre. D'ordinaire, quand le prêtre arrive, il ne trouve plus qu'un agonisant qui se débat dans une lutte pénible, complètement effaré, incapable de tout acte humain et religieux, quand ce n'est pas dans le coma ou la prostration finale. Qu'espérer alors d'un sacrement administré dans d'aussi déplorables circonstances ? Certes, mieux vaudrait un peu plus d'esprit de foi et surtout de courage chrétien. On aurait du moins rempli un grave devoir de piété filiale ou de charité fraternelle et, par surcroît, on aurait mis à même un pauvre moribond d'achever sa vie et de quitter ce monde, en pleine connaissance, dans un acte religieux, vraiment chrétien, vraiment méritoire, vraiment fécond et vraiment consolant.

IV. Peut-on réitérer l'extrême-onction ? Voici les deux principes directeurs signalés par saint Thomas (1). Tout d'abord, ce sacrement est réitérable, parce qu'il n'imprime pas dans l'âme un caractère indélébile et qu'il ne produit pas un effet persistant. A nouveau mal nouveau remède ; à chaque maladie grave qui survient, on peut et on doit recourir à l'extrême-onction. C'est l'enseignement du concile de Trente (2). Mais peut-on et doit-on y recourir dans une seule et même maladie ? Cela dépend, dit saint Thomas : ou la maladie est courte de sa nature, ou elle est de longue durée. Dans le premier cas, l'extrême-onction n'est pas à réitérer, à moins qu'il n'y ait rechute, ce qui équivaut à une maladie nouvelle quoique de même nature. Dans le second, on doit administrer ce sacrement dès qu'il y a danger de mort ; si le malade se relève passagèrement, on peut encore lui donner l'extrême-onction dès que se présente un nouveau danger de mort, parce qu'alors c'est un autre état de maladie, quoique ce ne soit pas, absolument parlant, une maladie différente. C'est l'enseignement du *Catéchisme Romain* (3). Peut-on aller jusqu'à soutenir avec le P. Kern (4) la thèse de la réitération de ce sacrement dans la même maladie et dans le même danger de mort, *in eadem infirmitate etiam manente eodem mortis periculo ?* Nous ne l'oserions pas, bien qu'en droit nous n'y trouvions aucune répugnance. Toutefois, la pratique actuelle n'est pas de réitérer l'extrême-onction dans le même danger de mort d'une seule maladie, parce que ses effets sont censés s'étendre au cours entier d'une maladie dangereuse

1. *Sum. theol.*, Suppl., Q. XXXIII, a. 1 et 2. — 2. Sess. XIV, *De extr. unct.*, c. III. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *loc. cit.*, n. 22. — 4. *De sacr. extr. unctionis*, Ratisbonne, 1907.

et se prolonger aussi longtemps que la maladie conserve son caractère de gravité (1).

## IV. Ministre de l'extrême-onction

**I. C'est le prêtre.** Le texte de saint Jacques parle des *presbytres*. Ce mot, étymologiquement, signifie les *anciens* de la communauté : on l'a entendu également de ceux qui occupent le premier rang, sans que cela implique qu'ils aient reçu le sacrement de l'ordre. Mais, d'après l'interprétation traditionnelle, consacrée par le concile de Trente (2), ici les presbytres ne sont ni les « anciens par l'âge, » ni les « principaux personnages de la communauté, » comme le prétendaient les protestants, ce sont les évêques ou les prêtres ordonnés par eux. De là ce canon : « Si quelqu'un dit que les prêtres de l'Eglise que saint Jacques exhorte à amener près des malades pour les oindre ne sont pas les prêtres ordonnés par les évêques, mais les anciens de la communauté, et par suite que le propre ministre de l'extrême-onction n'est pas le seul prêtre, qu'il soit anathème (3). » Tel est l'enseignement consigné dans le *Catéchisme Romain* (4).

En cas de nécessité, tout prêtre peut donner l'extrême-onction, et il la donne validement. Mais régulièrement, d'après les prescriptions de l'Eglise, c'est au prêtre approuvé, au propre curé, ou à son délégué, c'est-à-dire à celui qui a juridiction, que revient le droit d'administrer ce sacrement. Déjà, saint Thomas faisait observer que ce n'est pas en son propre nom que le prêtre fait la prière qui

1. Cf. Gihr, *Les sacrements*, trad. franç., Paris, 1900, t. IV, p. 39. — 2. Sess. XIV, *De extr. unct.*, c. III. — 3. Sess. XIV, *De extr. unct.*, can. 4. — 4. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 26.

accompagne les onctions ; car, s'il était en état de péché mortel, elle ne mériterait pas d'être exaucée ; mais il la fait au nom de l'Eglise (1), il joue le rôle du Sauveur et de la sainte Eglise, son épouse (2), il n'est qu'un instrument, mais un instrument approprié par le seul fait qu'il a reçu l'ordination. Un simple diacre ne saurait donc le remplacer.

II. **Un seul prêtre suffit.** C'est encore l'usage aujourd'hui, dans l'Eglise grecque, que plusieurs prêtres à la fois, tantôt sept, tantôt trois, confèrent ce sacrement. Un usage semblable a existé aussi dans l'Eglise latine (3), et la question s'est posée de savoir si l'acte sacramentel peut être accompli par plusieurs ministres simultanément. La réponse presque unanime a été que le sacrement n'existe qu'à la condition que le même prêtre qui fait l'onction récite en même temps la formule correspondante, et qu'il n'est pas nécessaire, pour la validité, que toutes les onctions soient faites par le même ministre. Mais il y a longtemps que cet usage a disparu parmi nous. Un seul prêtre, en effet, suffit pour la collation de ce sacrement.

III. **Les laïques sont exclus.** L'opinion a encore été soutenue récemment que les laïques pourraient s'administrer eux-mêmes l'extrême-onction (4). Le P. Kern l'a combattue avec raison (5). Les simples fidè-

1. *Sum. theol.*, Suppl., Q. XXXI, a. 1, ad 1. — 2. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 27. — 3. Cet usage n'allait pas sans entraîner des dépenses et susciter des abus. Les Vaudois, notamment, le réprouvaient, parce qu'il favorisait la cupidité des prêtres et servait à l'ostentation des riches, de telle sorte que les pauvres devaient se passer d'un tel sacrement. Les conciles, pourtant, avaient essayé de mettre un terme à cette exploitation de la part du clergé, en la condamnant et en la réprouvant. Il est heureux, en tout cas, que l'abus ait disparu. — 4. Dans la *Revue catholique des Eglises*, juillet 1905. — 5. *De sacr. extr. unctionis, loc. cit.*

les, il est vrai, ont usé jadis de l'huile des infirmes. L'histoire rapporte même que certains pères de l'Egypte envoyaient de l'huile aux malades et les guérissaient. Sainte Geneviève rendait ainsi la santé aux infirmes. Et combien d'autres exemples ne pourrait-on pas citer. Mais ce n'était là qu'un usage pieux qui n'avait rien de sacramentel. Les guérisons ainsi produites, remarque saint Thomas (1), étaient des bienfaits, dûs à la dévotion de ceux qui se faisaient oindre avec cette huile, ou au mérite de ceux qui l'employaient ou l'envoyaient, C'était la grâce des guérisons qui opérait alors, un charisme purement gratuit et exceptionnel, et non la grâce du sacrement.

## V. Effets de l'extrême-onction

I. **Guérison spirituelle.** — L'apôtre saint Jacques signale trois effets du sacrement de l'extrême-onction. La prière de la foi *sauvera* le malade, et le Seigneur le *rétablira*, et s'il a commis des péchés, ils lui *seront pardonnés*. *Indulgeat* tibi Dominus *quidquid... deliquisti*, dit la formule employée. Il y a donc une grâce de salut, de soulagement et de pardon. On comprend qu'à ce moment suprême, où l'âme, achevant sa course terrestre, va se détacher du corps et paraître devant son Créateur et son Juge, ce sacrement rompe tous les liens, purifie toutes les souillures, arme le mourant de courage et le dispose à entrer en participation immédiate de la gloire. Mais encore faut-il se rendre un compte exact de la manière dont opère ce sacrement « de ceux qui sortent de la vie, » et des effets qui lui sont propres. Saint Thomas qui l'appelle *ultimum et*

1. *Sum. theol.*, Suppl., Q. xxxi, a. 1, ad 2.

*quodam modo consummativum totius curationis spiritualis, quo homo quasi ad participandam gloriam præparatur*, l'explique en ces termes.

1. *Enseignement de saint Thomas.* — Tout sacrement est institué principalement en vue d'un effet à produire, bien qu'il puisse, par voie de conséquence, en produire d'autres secondaires ; et comme le sacrement opère ce qu'il figure, sa signification même indique son effet principal. Or, l'extrême-onction s'administre par manière de remède, de même que le baptême par manière d'ablution ; et le but du remède, c'est de guérir une infirmité. Le principal objet de l'extrême-onction est donc de guérir l'infirmité du péché. De même que le baptême est une régénération spirituelle, et la pénitence une résurrection spirituelle, de même l'extrême-onction est une guérison ou un remède spirituel. Mais de même aussi que le remède physique présuppose la vie du corps, de même le remède spirituel présuppose la vie de l'âme. Par conséquent, ce sacrement n'a pas pour but particulier de remédier aux défauts qui ôtent la vie spirituelle, c'est-à-dire au péché originel ou mortel, mais à ceux qui mettent l'homme dans un état d'infirmité spirituelle, où il n'a plus la vigueur nécessaire pour accomplir parfaitement les actes de la vie de la grâce ou de la gloire. Or, ces défauts ne sont autre chose qu'une débilité ou une faiblesse qui nous reste du péché, soit originel, soit actuel. Et c'est contre cet état que le sacrement nous fortifie. Mais ce réconfort ne peut être que l'effet de la grâce, et comme la grâce est incompatible avec le péché il s'ensuit que si l'extrême-onction trouve le malade en état de péché, soit mortel, soit véniel, elle efface la faute pourvu que le malade n'y mette pas d'obstacle. C'est pour cela que saint Jacques ne mentionne que conditionnellement la rémission des

péchés. « *S'il a des péchés*, dit-il, *ils lui seront remis*, » c'est-à-dire quant à la coulpe. Car l'extrême-onction n'efface pas toujours le péché, parce qu'elle n'en trouve pas toujours, mais toujours elle guérit la faiblesse dont il a été question, que quelques-uns appellent « les restes du péché. » Mais quelques-uns disent que ce sacrement est principalement institué pour remédier au péché véniel, dont il est vrai qu'on ne peut se guérir parfaitement tant qu'on est ici-bas, et qu'ainsi le sacrement des mourants est spécialement ordonné contre le péché véniel. Mais cela ne nous paraît pas vrai, parce que la pénitence suffit, même ici-bas, pour effacer les péchés véniels quant à la coulpe. Qu'on ne puisse pas les éviter après la pénitence, cela n'empêche pas que le sacrement de pénitence déjà reçu n'ait eu son effet, mais cela prouve qu'il reste quelque peu de la faiblesse dont nous avons parlé. Aussi faut-il dire que le principal effet de ce sacrement c'est la rémission des péchés quant à leurs restes, et aussi par conséquent quant à la coulpe, si coulpe il y a (1).

Quoique la faute ne soit effacée, quant à la tache, qu'avec la contrition, ce sacrement toutefois, par la grâce qu'il répand, change en contrition véritable le mouvement du libre arbitre contre le péché. Et de même il diminue la peine temporelle due au péché, en tant qu'il fait disparaître la débilité, parce qu'on supporte plus légèrement cette peine quand on est fort que quand on est faible. Et quant aux restes du péché, on n'entend pas ici les dispositions que les péchés commis ont fait contracter, et qui sont comme des habitudes contractées, mais cette faiblesse spirituelle inhérente à l'âme, dont il suffit d'être guéri pour avoir moins d'inclination à com-

1. *Sum. theol.*, Suppl., Q. xxx, a. 1.

mettre le péché, quand même on conserverait d'ailleurs ces mêmes dispositions ou ces mêmes habitudes (1).

2. *Enseignement du Catéchisme Romain.* — Le *Catéchisme Romain* a soin de noter que le baptême et la pénitence effacent le péché originel ou le péché mortel, mais que l'extrême-onction *remet les péchés véniels*, *guérit l'âme de la langueur et de l'infirmité* qu'elle contracte par ses fautes et la *délivre des restes du péché.* Il insiste surtout, et avec raison, sur la *paix* qu'elle procure au malade en face des appréhensions de la mort et de la crainte du jugement de Dieu, et sur la *force* dont elle l'arme contre les assauts, les ruses et les pièges du démon, dans ce dernier assaut, le plus redoutable de tous (2).

Que de grâces spirituelles, et combien précieuses, à un moment où tout semble conspirer pour anéantir le mourant ! La souffrance est là, qui torture le corps ; la mort est là, qui violemment va séparer l'âme de son compagnon de route ; et pour peu qu'on ait conservé quelque lucidité d'esprit, la conscience est là avec le souvenir amer des fautes passées, de tant de grâces négligées ou méprisées, avec l'appréhension du jugement de Dieu, avec la terrible perspective de l'éternité ; le démon est là, lui aussi, augmentant le trouble ou cherchant à inspirer une fausse sécurité. Quel chrétien, vraiment digne de ce nom, ne voudrait alors recourir à ce sacrement libérateur, réconfortant et consolateur ? Bien que non directement destinée à effacer les fautes graves, l'extrême-onction les efface pourtant, si le malade ne peut recourir au sacrement de pénitence et ne met aucun obstacle à cette grande

1. *Sum. theol.*, Suppl., Q. XXX, a. 1, ad 2. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De pœnit. sacr.*, n. 28.

grâce ; elle détruit les restes du péché, cette inclination si grande à mal faire, et cette difficulté non moins grande à faire le bien ; elle verse dans l'âme une paix ineffable et permet au mourant de ne pas craindre la mort, de la bien regarder en face, de l'accepter courageusement, de la bénir même et de la saluer comme une libératrice et une amie. Bref, elle met le sceau aux expiations rendues nécessaires par le péché et prépare l'entrée de l'âme dans la gloire. Va-t-elle jusqu'à préserver du purgatoire et à ouvrir immédiatement l'accès du paradis ? Pourquoi pas ? Telle est, du moins, la thèse soutenue jadis par les grands scolastiques, Albert le Grand, sait Thomas, Scot, et aussi par de grands théologiens, et reprise tout dernièrement par le P. Kern (1). Elle n'a pas la certitude d'un dogme de foi ; elle peut du moins se défendre avec quelque vraisemblance.

II. **Guérison corporelle.** — Un autre effet de l'extrême onction, c'est son action sur le malade même au point de vue corporel, grâce à l'influence du moral sur le physique. Soit qu'elle aide à supporter le mal, soit qu'elle l'allège, elle est un bienfait appréciable. Parfois même, elle contribue à la guérison et au rétablissement de la santé, quand cela peut servir au salut de l'âme, ainsi que l'enseigne le concile de Trente : *Sanitatem corporis interdum, ubi saluti animæ expedierit, infirmus consequitur* (2). Et c'est ce que n'a pas négligé de signaler le *Catéchisme Romain*, surtout pour ceux qui sont

1. « Th. II : Finis extremæ unctionis est perfecta sanitas animæ cum immediato ejus introitu in gloriam, nisi restitutio salutis corporalis hominis naturaliter morituri magis expediat. » *De sacr. extr. unct*, p. 82. — 2. Sess. XIV, *De ext. unct.*, c. II.

animés d'un grand esprit de foi et qui éprouvent ainsi la vérité de ce mot de l'Ecriture : « Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur (1) ! »

En résumé, ainsi que l'a défini le concile de Trente, l'extrême-onction est vraiment et proprement un sacrement institué par Notre Seigneur, promulgué par l'apôtre saint Jacques, et non un simple rite religieux ou une invention humaine (2). Elle confère la grâce, remet les péchés, soulage les malades, et n'est pas le charisme des guérisons, qui exista jadis et qui aurait cessé (3). Le rite de l'extrême-onction, tel que le pratique la sainte Eglise Romaine, ne répugne pas à la parole de saint Jacques ; par suite, il n'a pas à être changé et les chrétiens ne peuvent pas le mépriser sans péché (4). Enfin les presbytres, dont saint Jacques réclame la présence auprès des malades pour les oindre d'huile, ne sont pas les anciens de la communauté, mais les prêtres ordonnés par les évêques, de telle sorte que le ministre propre de ce sacrement c'est le prêtre (5).

1. **La preuve scripturaire.** — « La preuve scripturaire qui établit la nature et la dignité sacramentelle de l'extrême-onction, se tire de l'Epître de saint Jacques ; qu'il faille entendre ce texte de notre sacrement, l'Eglise en a toujours été convaincue et, depuis le concile de Trente, c'est un dogme de foi. En termes aussi clairs que possible, l'apôtre atteste ici l'existence d'un rite sacramentel ecclésiastique, (onction des malades avec la prière) qui, en raison d'une disposition établie par Dieu, possède la vertu surnaturelle de communiquer précisément les grâces requises pour le salut et le soulagement du malade, et pour une certaine rémission des péchés... Il suffit d'examiner sans parti-pris ce passage dans son texte et dans son contexte, pour se convaincre que l'apôtre ne

1. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 29-30. — 2. Sess. XIV, can. 1. — 3. *Ibid.*, can. 2. — 4. *Ibid.*, can. 3. — 5. *Ibid.*, can. 4.

parle point ici d'une guérison naturelle, ni du don gratuit de guérir les malades, mais d'un rite ecclésiastico-religieux auquel est attaché la collation de grâces qui remettent les péchés et fortifient le malade. — L'apôtre enseigne aux chrétiens la conduite qu'ils doivent tenir au milieu des vicissitudes de la vie, dans les jours d'épreuve comme dans les jours de joie. Dans la joie et dans la souffrance, la prière est toujours d'une efficacité salutaire, elle est donc toujours à recommander. Au nombre des épreuves, il faut assurément mettre une maladie grave, dangereuse. En pareille occurence, quand la faiblesse et l'infirmité spirituelle viennent s'ajouter d'ordinaire à la souffrance physique, la prière privée du malade ne suffit plus : il faut alors recourir à la maternelle sollicitude de l'Eglise, chargée de dispenser à ses enfants malades les moyens surnaturels de guérison et de salut institués par Jésus, le divin médecin. Dans cette nécessité le fidèle doit donc s'adresser à l'Eglise, c'est-à-dire aux ministres de l'Eglise, dépositaires des pouvoirs surnaturels, et, par conséquent appeler les prêtres ou un prêtre. Le saint ministère que l'apôtre veut pour le malade, n'est point du ressort des médecins, ni de ceux qui possèdent le don de guérison ; il appartient exclusivement à ceux qui, dans l'Eglise, ont une fonction officielle, qui ont reçu l'onction sacerdotale, et qui sont les chefs reconnus de la communauté chrétienne. — Pour conférer au malade le secours de la grâce, les prêtres de l'Eglise doivent prier pour lui et, en même temps, l'oindre avec l'huile du salut. L'expression *sur lui* signifie autre chose que *pour lui:* elle indique que la prière en question, unie à l'onction faite avec l'huile, constitue un rite unique qui doit s'accomplir sur le malade. La prière et l'onction réunies forment le signe extérieur qui produit la grâce. — Ce n'est point seulement l'onction, c'est aussi la prière jointe à l'onction pour constituer un seul et même acte qui doit être faite au nom du Seigneur, c'est-à-dire sur l'ordre et par l'autorité de Jésus-Christ. Le prêtre prie et fait l'onction en sa qualité de représentant et de ministre du Seigneur et de l'Eglise. Les effets produits ont donc pour

cause instrumentale l'acte saint (prière avec onction), et pour cause principale le Seigneur lui-même. — L'apôtre énumère ensuite les effets du rite accompli : « *et la prière de la foi sauvera le malade ;* » elle lui apportera la guérison et le salut non seulement de l'âme mais du corps, puisque, en général, le malade est accablé du double fardeau de l'infirmité physique et spirituelle et qu'il a, dès lors, besoin d'un double secours... Puisque les prières de l'onction sont faites au nom du Seigneur, c'est Jésus-Christ lui-même, le bon Samaritain, qui, par ce moyen de salut institué par lui, ranime ou relève le malade accablé par le fardeau des infirmités physiques et des tentations. Le soulagement, le rafraîchissement spirituel, dont le malade bénéficie, contribuent assurément à son bien-être physique et favorisent sa guérison. — Plus grand encore est le besoin du malade, s'il a commis le péché et s'il est encore actuellement dans le péché, parce que la faute n'a pas encore été effacée par un autre moyen ou qu'elle ne peut plus l'être. Dans ce cas, le malade obtient de Dieu le pardon de la dette du péché ou la remise des peines du péché, par la sainte action accomplie par le prêtre. » Gihr, *Les sacrements*, trad. franç., Paris, 1900, t. IV, p. 8-11.

2. **L'huile de miséricorde, dans l'Apocalypse de Moïse.** — « Après une sorte de prologue sur la guérison des enfants d'Adam, et spécialement sur la mort d'Abel et la naissance de Seth, la scène s'ouvre et laisse voir le père du genre humain étendu sur un lit de douleur. Il convoque autour de sa couche tous ses enfants, qui accourent des trois parties du monde. Il confesse devant eux la faute qui permet à la mort de le toucher, et, se rappelant son premier séjour, il députe vers les portes du paradis terrestre Seth, son fils, et Eve, sa femme, pour solliciter en sa faveur quelques gouttes de l'huile de la miséricorde qu'on y recueille, afin d'adoucir ses angoisses. Mais tout ce que Seth rapporte de son long voyage, c'est la promesse que cette huile sera accordée au monde vers la fin des temps, quand viendra le règne heureux du Messie. Adam se résigne donc à mourir, et rend son âme

à son Créateur, pendant que son épouse désolée, et retirée à l'écart pour la prière, donne un libre cours à ses lamentations. » Le Hir, *Etudes bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 111.

« Cette huile du paradis, qu'Adam désire si ardemment dans les angoisses de la dernière heure, est un trait d'origine toute chrétienne. Nous voyons bien les apôtres, dans une première mission exécutée dans la vie du Sauveur, guérir un grand nombre de malades en les frottant d'huile. Mais c'est un rite nouveau que leur Maître leur a prescrit, auquel il attache une vertu miraculeuse, et dont on ne découvre aucun vestige dans le judaïsme. Plus tard, nous entendons saint Jacques, dans son Épître, promulguer l'emploi permanent de cette onction, comme apte à soulager le corps et l'âme du moribond, et la recommander comme un rite réservé aux prêtres. Paroles mémorables, dont on ne peut méconnaître la trace dans cette huile merveilleuse qu'Adam appelle de tous ses vœux. Si donc on pouvait douter de l'intention du saint apôtre et du sens qu'il attachait à ses paroles, il en faudrait chercher le commentaire naturel dans la légende de notre apocryphe. Qu'on pèse bien toutes les circonstances. Cette légende a été célèbre : elle se retrouve dans l'histoire de la descente de Jésus-Christ aux enfers, seconde partie de l'Evangile de Nicodème. Elle a pris naissance dans la Palestine, pays tout plein des souvenirs de saint Jacques et extrêmement attaché à sa mémoire. Ceux qui l'ont inventée ont voulu, sans aucun doute, cacher sous cette allégorie la doctrine de l'apôtre, leur premier évêque, telle qu'elle était comprise dans le lieu où il avait prêché et où l'on conservait ses reliques. Or, n'est-il pas évident qu'ils attachent une vertu surnaturelle à cette huile, tenue en réserve dans le paradis pour n'être communiquée qu'au temps du Messie, qu'ils décorent du titre d'huile de miséricorde, et qui serait d'un si puissant secours à Adam contre les terreurs de la mort, s'il lui était possible de l'obtenir ? Donc, la conclusion est inévitable, les chrétiens de Jérusalem et de la Palestine avaient alors sur l'onction des mourants les mêmes idées que les catholi-

ques s'en font aujourd'hui. L'apocryphe n'est pas la source de notre foi ; mais, par le fait ancien qu'il atteste, il justifie l'interprétation que nous donnons à un texte de l'Ecriture. Cela est clair. » *Ibid.*, p. 117-119.

3. L'extrême-onction détruit les restes du péché. — « Les restes du péché, c'est l'effroyable puissance que nous avons donnée au démon en cédant à ses suggestions et en prenant part à sa révolte contre Dieu. Il rôdait et travaillait sourdement autour de notre âme, comme l'ennemi autour d'une place assiégée. Nous n'avons pas attendu qu'il la prît d'assaut, nous l'y avons introduit lâchement et, pendant de longues années peut-être, il en a gardé le commandement. Son exécrable empire s'est écroulé le jour où Dieu, notre maître légitime, est rentré dans son bien par la porte du repentir ; mais sa haine et ses ambitions persistent, et bien loin de renoncer à la possession de l'âme dont il fut le tyran, il est d'autant plus décidé à la reprendre qu'il connaît mieux les faiblesses et les passions dont la complicité doit le servir. Jour et nuit il nous tente, et c'est pour nous une bonne fortune lorsque, armés de toute notre vigueur, nous pouvons trouver dans l'activité d'une vie occupée une prompte et facile diversion à ses tentations. Mais, hélas ! que peut faire un pauvre infirme dont l'âme, alanguie par la souffrance, retombe lourdement sur elle-même ? Et, pourtant, c'est contre lui que Satan met en œuvre toutes les ressources de son infernale puissance, et d'autant plus pressé de triompher que l'heure suprême approche où il ne pourra plus rien. Si le maladé est facile aux illusions, il l'abuse sur la gravité de son état, et lui fait entrevoir, dans un avenir chimérique, le retour du bien être et des jouissances dont il lui inspire le regret. Si le malade a conscience de sa fin prochaine, il avive, en sa mémoire inquiète, les douloureux souvenirs qui le peuvent troubler jusqu'à l'effroi. Ne peut-il enfanter la présomption ou le désespoir, il est heureux de tourmenter les dernières heures de grâce dont le chrétien mourant pourrait profiter pour mieux se disposer à comparaître devant le divin Juge. — Et ce n'est pas tout. Un autre

reste de péché renforce le pouvoir de Satan sur notre âme affaiblie : c'est la sourde attache de notre volonté aux créatures de ce monde. Nous les avons trop longtemps et trop passionnément aimées pour qu'il n'en reste plus rien même après que nous avons abjuré, en nous retournant vers Dieu, cette sorte d'idolâtrie dont elles nous ont rendus coupables. Leurs séduisantes images reviennent en foule assiéger l'autel croulant où nous les avons adorées... Si elles n'ont pas le fatal pouvoir de le déchirer (notre cœur) par des regrets presque sacrilèges, elles l'occupent encore... — Ajoutez à cela que le péché a creusé, tout le long de notre vie, un lugubre sillon sur lequel on lit : ingratitude... Au lieu du père débonnaire dont il escomptait la patience quand il se portait bien, l'homme n'a plus devant les yeux qu'un juge sévère auquel il va rendre compte de tout le mal qu'il a fait et de tous les biens dont il a abusé. Ce juge voudra-t-il accepter son tardif repentir ou se contenter de ses pénitences imparfaites ? Mystère ! A supposer qu'il pardonne, n'aura-t-il pas à faire valoir les revendications de sa justice ? Et la pauvre vie qui va s'éteindre est vide d'expiation, on ne peut offrir à Dieu que des satisfactions inachevées. Il faudra donc payer une dette effroyable de peines. Mais quand ? mais comment, dans les rapides heures que l'éternité va clore bientôt et dans un corps à bout de forces ?

« Pouvoir de Satan, sourde attache aux créatures, tristes souvenirs d'une vie pécheresse, expiations manquées, sources d'illusions, de regrets, d'inquiétude, de trouble, de crainte, de tremblement, peut-être de désespoir... les voilà ces restes du péché qu'il faut détruire pour consommer l'œuvre de la grâce. » Monsabré, *Conf.* LXXVIII<sup>e</sup> 1<sup>re</sup> partie.

**4. Le prêtre près du mourant.** — « Le prêtre, muni de l'huile sainte, se penche sur le moribond qu'il doit administrer. — Fils de l'Eglise, soldat du Christ, enfant prodigue, ferme les yeux, étends les bras, présente tous tes sens aux attouchements sacrés du ministre de Dieu. N'est-ce pas par les sens que le péché est entré dans ton

âme? Tes yeux, fenêtres indiscrètes, se sont ouverts pour laisser passer l'image des fragiles beautés qui ont séduit ton cœur, des représentations honteuses qui l'ont corrompu, des vains honneurs qui ont allumé son ambition, des biens passagers et trompeurs qu'il a convoités sans réserve et auxquels il s'est attaché avec une fureur insensée. — Tes oreilles ont écouté, avec une lascive complaisance, la musique qui te charmait et te donnait la fièvre : elles ont recueilli, avec avidité, les aveux, les confidences, les révélations dont sont nés des amours criminels, des mépris, des rancunes, des haines, des désirs de vengeance indignes d'un homme qui se respecte, plus indignes encore d'un chrétien. — Ton odorat s'est enivré de parfums qui énervent et surexcitent les mondains. – Ta bouche s'est prêtée à toutes les sensualités du goût et a lancé, comme des flèches meurtrières, les blasphèmes qui attentaient à la gloire de Dieu, les injures, les médisances, les calomnies qui blessaient l'honneur du prochain, les mensonges qui insultaient à la sainte vérité. — Tes mains ont été les instruments trop dociles de tes violences, de tes injustices et de tes impuretés. — Tes pieds ont couru à la rencontre ou à la poursuite des occasions qui devaient t'être funestes ; — et tes reins où fermentent les viles illusions, ont tressailli sous le choc d'innomables délectations. Que de péchés, grand Dieu ! sont entrés par ces portes profanées !

« En oignant les sens, le prêtre dit : « Par cette sainte onction et par sa très pieuse miséricorde, que le Seigneur te pardonne tout le mal que tu as commis par la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, la parole, le toucher, le mouvement et les délectations du sens réprouvé. »

« Sous la toute-puissante action de cette prière, la goutte d'huile devient un fleuve de grâce et de miséricorde qui se précipite de la porte des sens aux intimes profondeurs où l'âme réside. S'il rencontre sur son passage quelque faute échappée à l'efficacité des autres sacrements, il l'emporte et la noie avec tous les restes du péché, et, au rendez-vous de ses courants, l'âme imprégnée d'une seule onction, se sent plus forte qu'aux jours

de la santé et s'écrie, comme le Christ au sortir de l'agonie : « Debout, marchons. » Satan ne peut plus rien sur elle ; elle est investie pour le suprême combat de la force de l'Esprit-Saint. Les créatures de ce monde ne la retiennent plus ; ses liens sont rompus, et ses regards sont fixés vers le ciel. Si elle s'attriste encore de ses ingratitudes, elle n'en est plus accablée, tant le dernier baiser de Dieu l'a remplie de confiance en son infinie bonté. Enfin, pour combler le vide de ses satisfactions, elle s'abandonne à la volonté divine, elle fait de l'agonie et de la mort une expiation, et elle y met tant d'amour que Dieu ne peut lui refuser une part dans les mérites du Christ et de ses saints. Plus d'ombres, plus d'illusions, plus de regrets, plus de troubles, plus de terreurs, plus d'angoisses ; mais la lumière, la claire vue de l'éternité, l'abandon, la sécurité, la paix, la joie dans le Seigneur. Entièrement guérie, pendant que le corps succombe, l'âme chante la pieuse miséricorde qui l'a poursuivie jusqu'au dernier jour de sa vie terrestre : « *Misericordia tua subsequetur me omnibus diebus vitæ meæ.* » *Ibid.*



# Leçon XXXIII[e]

# L'Ordre

I. *Excellence du sacerdoce. — II. Sacrement de l'ordre.*

Sans les deux derniers sacrements, la vie individuelle du chrétien aurait bien tout ce qui lui est indispensable ; mais le chrétien n'est pas un individu isolé, il fait partie d'une société organisée, d'un corps religieux, et, à ce titre, l'ordre et le mariage, tous deux ordonnés en vue de la formation, du perfectionnement et du gouvernement et de la société chrétienne, et en vue de la réparation des pertes occasionnées par la mort, sont nécessaires (1). Ce sont là deux sacrements sociaux, qui assurent la perpétuité du christianisme, l'un en

1. BIBLIOGRAPHIE : Voir les auteurs indiqués à l'introduction ; plus spécialement les traités de l'ordre dans les théologiens récents ; — pour ce qui regarde les lois qui régissent cette matière, Grégoire IX, *Decretales*, L. I, tit. XI-XVI ; *Conc. Trid.*, sess. VII, *De ref.*, c. 9-13 ; sess. XIV ; *De ref.*, c. 2-3 ; sess. XXI, *De ref.*, c. 1-2 ; sess. XXII, *De ref.*, c. 2-14, 16-17 ; Innonocent XII, la Constitution *Speculatores*, 1694 ; Benoit XIV, Constitution *Impositi nobis*, 1747 ; Léon XIII, *Apostolicæ curæ*, 1896 ; Gasparri, *De sacra ordinatione*, Paris, 1893 ; Many, *De sacra ordinatione*, Paris, 1905 ; — pour ce qui regarde les détails d'ordre historique, les auteurs et les documents sont cités dans le courant de la leçon ; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907.

lui procurant des chefs, l'autre en lui donnant des membres; nous allons les étudier successivement.

# I. Excellence du Sacerdoce

**I. Nécessité de bien expliquer ce sacrement de l'ordre.** — « A examiner attentivement la nature et les éléments constitutifs des autres sacrements, il est facile de reconnaître que tous dépendent de celui de l'ordre : sans l'ordre, les uns ne sauraient jamais exister ni être administrés, les autres se trouveraient privés de toute cérémonie solennelle, de certains rites religieux et de culte. Il est donc nécessaire que les pasteurs, poursuivant l'explication des sacrements, se croient obligés de traiter avec plus de soin encore de celui de l'ordre.

« Leurs explications, très utiles pour eux-mêmes, ne seront pas d'un moindre avantage pour ceux qui sont engagés dans la carrière ecclésiastique et pour les simples fidèles. En traitant ce sujet, ils seront plus portés à réveiller en eux la grâce qu'ils ont reçue dans ce sacrement ; ils inspireront les mêmes sentiments de piété et procureront ces connaissances qui facilitent l'accès des ordres supérieurs à ceux qui ont été appelés à prendre le Seigneur pour leur héritage ; quant au reste des fidèles ils leur feront comprendre l'honneur que méritent les ministres de l'Eglise. Comme il arrive parfois que des auditeurs destinent leurs enfants encore jeunes au service de l'Eglise ou se destinent eux-mêmes spontanément et librement à embrasser ce genre de vie, il n'est pas convenable de les laisser dans l'ignorance de tout ce qui regarde principalement cet état (1). »

1. Cette recommandation du *Catéchisme Romain,* P. II, *De ord. sacr.*, n. 1, est plus actuelle que jamais, et d'autant plus nécessaire aujourd'hui que, devant la prudence exagérée des bons, l'indifférence du grand nombre et l'hostilité des ennemis de l'Eglise, le clergé, en France du moins, est menacé de voir son recrutement tari. De là, dans nos divers diocèses, l'œuvre des vocations sacerdotales ; de là aussi des livres, des

**II. Dignité du sacerdoce.** — « On commencera donc par apprendre aux fidèles combien est grande la dignité et l'excellence de cette institution, si on la considère dans son degré le plus élevé, dans le sacerdoce. En effet, les évêques et les prêtres sont comme les interprètes et les ambassadeurs de Dieu, chargés d'enseigner en son nom la loi divine, les règles de la conduite, et de le remplacer sur la terre; il est évident dès lors qu'on ne saurait imaginer de fonction supérieure. Aussi les appelle-t-on, à juste titre, non seulement des anges mais encore des dieux, dépositaires qu'ils sont de la force et de la puissance du Dieu immortel.

« Quoique de tout temps le sacerdoce ait passé pour la dignité suprême, cependant les prêtres du Nouveau Testament l'emportent de beaucoup en élévation sur les autres. Leur pouvoir soit de consacrer et d'offrir le corps et le sang de Notre Seigneur, soit de remettre les péchés, surpasse la raison et l'intelligence, bien loin qu'on puisse trouver sur terre quelque chose qui l'égale ou lui ressemble.

« Ensuite, de même que Notre Sauveur a été envoyé par son Père et que les Apôtres et les disciples ont été envoyés par Notre Seigneur dans le monde entier, ainsi tous les jours des prêtres sont envoyés avec le même pouvoir pour travailler à la perfection des saints, à l'œuvre du ministère, à l'édification du corps du Christ (1). »

**III. Recommandations à ceux qui veulent être prêtres.** — 1. *La vocation.* « On ne doit imposer témérairement à personne le fardeau d'un si grand ministère, mais seulement à ceux qui peuvent le soutenir par la sainteté de leur vie, par leur science, leur foi et leur prudence. « *Que nul ne s'arroge cette dignité; il faut y être appelés de Dieu comme Aaron* (2). » Or, ceux-là sont censés appelés de Dieu qui sont appelés par les ministres légitimes de l'Eglise. Pour les téméraires qui osent s'ingérer et s'introduire d'eux-mêmes dans ce ministère,

brochures, des revues pour proposer des moyens de parer à ce danger.

1. *Cat. Rom.*, P. II. *De ord. sacr.*, n. 2. — 2. *Hebr.*, v, 4.

Dieu les avait en vue quand il disait : « *Je n'ai pas envoyé ces prophètes, et ils courent* (1). » Rien de plus pitoyable, de plus misérable et de plus funeste à l'Eglise que ces sortes de personnes (2). »

2. *Avoir un noble but.* — « Comme dans tout ce qu'on entreprend, la fin qu'on se propose est très importante, — car avec une bonne fin tout va bien — la première recommandation à faire à ceux qui veulent entrer dans les ordres sacrés, c'est de n'avoir rien en vue qui soit indigne de si hautes fonctions : point qu'il faudrait traiter avec un soin d'autant plus grand que, de nos jours, les fidèles sont dans l'habitude de manquer d'une manière plus grave sous ce rapport. — Les uns, en effet, se tournent si bien vers ce genre de vie pour se procurer ce qui est nécessaire à la nourriture et au vêtement, qu'ils semblent uniquement rechercher le gain dans le sacerdoce, comme le reste des hommes le recherche dans les professions vulgaires. Sans doute, d'après l'Apôtre, il est de droit naturel et divin que celui qui sert à l'autel vive de l'autel, mais s'en approcher dans une vue d'intérêt et de lucre, c'est un très grand sacrilège. — D'autres sont conduits au sacerdoce par la soif des honneurs et par l'ambition. — D'autres, pour jouir d'abondantes richesses ; ce sont ceux-là que le Sauveur appelle des mercenaires. Ezéchiel disait d'eux ; « *Ils se paissent eux-mêmes et non leurs brebis* (3). » Pasteurs dont la bassesse et l'improbité ne se bornent pas uniquement à ternir l'éclat de la dignité sacerdotale, au point d'en faire aux yeux des fidèles la plus misérable et la plus abjecte des professions, mais encore ne leur permettent pas plus de profiter de leur sacerdoce que Judas de son apostolat, qui lui valut sa perte éternelle.

« Ceux-là seuls méritent de passer pour être entrés dans l'Eglise par la porte qui, légitimement appelés par Dieu, embrassent les charges ecclésiastiques dans le seul but de travailler à la gloire de Dieu. — Ceux qui veulent être initiés au sacrement de l'ordre, doivent se proposer

1. *Jerem.*, XXIII, 21. — 2. *Cat. Rom.*, *ibid.*, n.3. — 3. *Ezech.*, XXXIV, 8.

non seulement de chercher la gloire de Dieu en toutes choses, ce qui leur est commun avec le reste des hommes et surtout avec les fidèles, mais encore de le servir dans la sainteté et la justice comme des personnes vouées à un ministère particulier de l'Eglise. De même que, dans une armée, tous les soldats obéissent aux ordres du général, ainsi, quoique tous les fidèles doivent poursuivre de leurs plus vifs désirs la possession de la piété et de l'innocence, ces vertus par lesquelles Dieu se trouve le mieux honoré, il faut que ceux qui sont engagés dans les ordres exercent certaines fonctions et certains ministères spéciaux. Ils offrent le sacrifice pour eux-mêmes et pour tout le peuple, ils transmettent la teneur de la loi divine, ils exhortent et forment les fidèles à s'y soumettre promptement et joyeusement, ils administrent les sacrements du Christ par lesquels toute grâce se donne et s'augmente. Bref, séparés du reste du peuple, ils se livrent au plus grand et au plus excellent de tous les ministères (1). »

IV. **Double pouvoir.** — « Il y a deux pouvoirs : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. L'objet du premier, c'est le vrai corps de Notre Seigneur dans l'eucharistie ; le second s'exerce tout entier sur son corps mystique ; c'est à lui qu'appartient le soin de gouverner le peuple chrétien, de le régler et de le diriger dans la voie de la céleste et éternelle béatitude. Mais le pouvoir d'ordre ne se borne pas à consacrer l'eucharistie : il prépare encore les cœurs à recevoir ce sacrement, il les en rend dignes et s'étend à tout ce qui peut se rapporter à l'eucharistie d'une manière quelconque.

« On peut en trouver dans les saintes Lettres des témoignages probants, mais les plus remarquables et les plus forts se lisent dans saint Jean et dans saint Matthieu. Le Seigneur y dit : « *Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie : ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* (2). » « *En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et*

1. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 4-10. — 2. *Joan.*, XX, 21-23.

*tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* (1). » Développés conformément à la doctrine et à l'autorité des Pères, ces passages pourront projeter une très vive lumière (2). »

**V. Pouvoir supérieur à celui de l'ancienne loi.** — « Ce pouvoir l'emporte de beaucoup sur celui qui fut accordé sous la loi de nature à ceux qui furent chargés du soin des choses sacrées. Car l'âge qui précéda la loi écrite, eut, lui aussi, son sacerdoce et son pouvoir spirituel, puisqu'il est certain qu'il avait sa loi. L'Apôtre nous assure que ces deux choses sont tellement unies que le changement de l'une entraîne nécessairement le changement de l'autre. Guidés donc par les simples inspirations naturelles, les hommes d'alors, ayant compris qu'il leur fallait rendre des honneurs à Dieu, durent préposer dans chaque état à la garde des choses saintes et du culte divin des personnes dont le pouvoir servît dans une certaine mesure de vrai pouvoir spirituel.

« Ce pouvoir ne manqua pas non plus au peuple juif; mais quoiqu'il fût supérieur à celui dont les prêtres étaient revêtus sous la loi de nature, il était de beaucoup inférieur à celui de la loi évangélique. Celui-ci, spirituel et céleste, surpasse même tout ce que peuvent les anges. Il n'émane point du sacerdoce mosaïque, mais de Jésus-Christ Notre Seigneur, prêtre non point selon l'ordre d'Aaron, mais selon l'ordre de Melchisédech. C'est lui qui, doué du pouvoir souverain de communiquer la grâce et de remettre les péchés, a transmis ce même pouvoir à son Eglise, tout en le limitant dans son exercice et en l'attachant aux sacrements. Aussi pour l'exercer, des ministres spéciaux ont-ils été institués et consacrés avec une solennité religieuse, et cette consécration s'appelle le sacrement de l'ordre ou l'ordination sacrée. Et si les saint Pères ont cru devoir employer cette expression, dont la signification est très étendue, c'est qu'ils ont voulu mieux faire sentir la dignité et l'élévation des ministres de Dieu (3). »

1. *Matth.*, XVIII, 18. — 2. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 12-13. — 3. *Cat. Rom.*, P. II, *De ord. sacr.*, n. 14-18.

VI. Le sacrement de l'ordre. — « L'ordre, si nous prenons ce mot dans sa force et son acception propre, c'est un arrangement de choses supérieures et inférieures si bien adaptées entre elles que l'une se rapporte à l'autre. Et comme, dans ce ministère, il y a plusieurs degrés, des fonctions diverses, mais comme tout y est distribué dans une disposition déterminée, on voit que c'est très justement et fort à propos qu'on lui a donné le nom d'ordre (1). »

## II. L'ordre sacrement.

**I. L'ordre est un sacrement.** — « Que l'ordination sacrée doive être rangée parmi les sacrements de l'Eglise, le concile de Trente le prouve par ce raisonnement déjà répété : le sacrement est le signe d'une chose sacrée ; or, ce qui se fait extérieurement dans cette consécration signifie la grâce et le pouvoir qui sont accordés à celui qu'on ordonne. D'où il suit que l'ordre est un vrai sacrement dans toute la rigueur du mot. Aussi quand l'évêque ordonne un prêtre, lui présente-t-il le calice avec le vin et l'eau, en disant : Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice, etc. ; paroles qui, réunies à la matière, ont toujours été considérées dans l'enseignement de l'Eglise comme transmettant le pouvoir de consacrer l'eucharistie, et comme imprimant un caractère auquel est attachée la grâce nécessaire pour que cette fonction soit remplie d'une manière régulière et légitime, ainsi que le déclare l'Apôtre : « *Je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains. Car ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de modération* (2). »

Ici s'impose une remarque importante. Assurément, le concile de Trente a défini l'existence, dans le Nouveau Testament, d'un sacerdoce visible et

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 19-20. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 21-22.

externe, d'un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Sauveur, comme aussi de remettre et de retenir les péchés (1) ; il a défini que, dans l'Eglise catholique, outre la prêtrise, il y avait d'autres ordres, majeurs et mineurs (2) ; il a défini que l'ordre ou l'ordination sacrée est vraiment et proprement un sacrement (3) ; et le *Catéchisme Romain* a eu raison d'en faire état. Mais nulle part, ni dans les chapitres, ni dans les canons, il n'a déterminé la matière et la forme de ce sacrement. En la déterminant comme il l'a fait, le *Catéchisme Romain* est le fidèle écho de ce qu'avait dit Eugène IV dans son *Décret aux Arméniens,* en l'empruntant du reste à un opuscule de saint Thomas. Mais ce n'est pas là, à vrai dire, un enseignement défini, un dogme de foi. Il convient donc d'examiner de près cette question.

II. **L'ordre est un sacrement de la nouvelle loi.** — Dans le Nouveau Testament existe un sacerdoce visible, extérieur, ou un pouvoir de consacrer l'eucharistie et de remettre les péchés, qui n'appartient pas à tous les fidèles, mais à ceux-là seulement qui sont régulièrement ordonnés.

La preuve scripturaire se tire de l'institution même du Christ qui, à propos de l'eucharistie a dit: *Hoc facite* (4), et qui a confié, comme nous l'avons vu, à ses Apôtres, le pouvoir de remettre les péchés.

Se fondant sur cet ordre, rapporté par saint Luc et saint Paul, le concile de Trente a défini qu'en le donnant, Notre Seigneur avait fait les Apôtres *prêtres* (5). Par ailleurs, il a défini aussi l'existence d'un sacerdoce visible et externe. Or, l'institution

1. Sess. XXIII, *De sacr. ord.*, can. 1. — 2. Sess. XXIII, *ibid.*, can. 2. — 3. Sess. XXIII, *ibid.*, can. 3. — 4. *Luc.*, XXII, 19 ; I *Cor.*, XI, 24-26. — 5. Sess. XXII, *De sacr. missæ*, can. 2.

de Notre Seigneur est à titre permanent et perpétuel, *donec veniat*, comme dit saint Paul (1), non seulement quant au sacrifice, mais aussi quant au sacerdoce, car sacerdoce et sacrifice vont de pair dans l'économie divine (2).

C'est pourquoi les Apôtres ont procédé à l'ordination d'autres sujets, en employant un rite extérieur et visible, qui n'était autre que l'imposition des mains accompagnée d'une prière. Ce fut notamment le cas pour Paul et Barnabé (3). Et Paul lui-même, écrivant à son disciple Timothée, lui recommande de ne pas négliger la grâce qu'il avait reçue par l'imposition des mains (4), et de la ranimer (5). C'est cette imposition des mains, appelée par les Grecs χειροτονία ou χειροθεσία, que nous nommons l'*ordination*. Donnée par les Apôtres, non au premier venu, mais avec de sages précautions et à des sujets de choix, offrant les garanties suffisantes (6), elle constitue une différence essentielle entre ceux qui la reçoivent et les simples fidèles (7).

III. Hiérarchie ecclésiastique. — Avant de

1. I *Cor.*, XI, 26. — 2. « Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. » Sess. XXIII, c. 1. — 3. *Act.*, XIII, 3. — 4. I *Tim.*, IV, 14. — 5. II *Tim.*, I, 6. — 6. I *Tim.*, V, 22. — 7. Après avoir nié la visibilité de l'Eglise du Christ, Luther nia, comme conséquence logique, l'existence d'un sacerdoce visible et de toute hiérarchie. Calvin ne reconnut que le ministère de la parole et des sacrements, mais prétendit que les charges ecclésiastiques sont dévolues, non par une consécration sacramentelle, mais par simple délégation, et nia toute distinction essentielle entre les évêques et les prêtres. L'erreur protestante datait de loin. Aerius, au IVe siècle, avait déjà soutenu l'égalité entre l'évêque et le prêtre. Les vaudois et Wiclef répétèrent la même chose. Blondel et Saumaise ayant voulu soutenir cette thèse erronée, furent solidement réfutés par Petau dans le *De ecclesiastica hierarchia* et le *De episcopali dignitate et jurisdictione*.

déterminer les parties constitutives du sacrement de l'ordre, il faut rappeler que la hiérarchie catholique se compose d'évêques, de prêtres, de ministres. Dans le Nouveau Testament, il est déjà question de ces trois degrés de la hiérarchie (1). La Didaché (2) parle des évêques et des diacres, à propos du service liturgique. Saint Clément de Rome (3) rappelle que, dans l'ancienne loi, le souverain prêtre, les prêtres et les lévites s'occupaient des choses du culte à l'exclusion des laïques et que, dans la nouvelle, les Apôtres se sont choisis des successeurs avec ordre de se pourvoir eux-mêmes de remplaçants. Saint Ignace montre de la manière la plus explicite l'existence et la fonction de l'évêque, des membres du presbyterium et des diacres (4) « *Dandi quidem* (baptismi) *habet jus summus sacerdos, qui est episcopus ; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate* (5), » dit Tertullien. Inutile de multiplier les textes (6). Le concile de Trente a défini contre les protestants l'existence, dans l'Eglise catholique, d'une hiérarchie constituée par l'ordination et comprenant les évêques, les prêtres et les ministres (7).

Dans cette hiérarchie, le premier rang appartient à l'évêque, le second au prêtre, le troisième au diacre. L'évêque est le vrai successeur des Apôtres ; il possède la plénitude du sacerdoce ; son pouvoir de juridiction et son pouvoir d'ordre sont plus étendus que ceux du prêtre. Il peut tout ce que peut le

1. Voir t. II, p. 497-502, 516-519. — 2. *Didaché*, XV. — 3. I *Cor.*, XL-XLII, XLIV ; *Patr. gr.*, t. I, col. 288 sq. — 4. *Magnes.*, VI ; *Trall.*, II, III, VII ; *Philad.*, IV ; *Smyrn.*, VIII ; édit. Funk, p. 195, 205, 227, 241. — 5. *De bapt.*, XVII ; *Patr. lat.*, t. I, col. 1218. — 6. Ceux-là suffisent et ils ont d'autant plus de valeur qu'ils datent des origines. — 7. Sess. XXIII, *De sacr. ordinis*, can. 6.

prêtre, mais il possède comme privilège exclusif celui de consacrer d'autres évêques, d'ordonner les prêtres et les diacres (1) et de confirmer les baptisés. Sa supériorité hiérarchique a toujours été reconnue dans l'Eglise et a été définie comme un dogme de foi par le concile de Trente (2).

Le prêtre participe aussi au sacerdoce, mais à un degré inférieur ; il est prêtre de second ordre, par comparaison avec l'évêque, qui est prêtre de premier ordre (3) ; il a un pouvoir restreint, le pouvoir d'offrir le sacrifice et de remettre les péchés, non celui de confirmer, chez les Latins, moins encore celui d'ordonner des prêtres et de consacrer des évêques (4) ; mais il est supérieur au diacre.

1. Ce n'est ni au prêtre, ni au diacre, mais à l'évêque seul, d'ordonner les clercs ; le prêtre a pour mission d'instruire, de baptiser, de bénir le peuple et d'offrir, le diacre celle de servir l'évêque et le prêtre dans le ministère liturgique, *Constit. apost*, III, xx ; *Patr. gr.*, t. I, col. 803. Saint Chrysostome place la supériorité des évêques dans leur ordination ; *In I Tim.*, homil., xi, 1 ; *Patr. gr.*, t. lxii col. 553. S. Jérôme dit : Quid enim facit, *excepta ordinatione*, episcopus quod presbyter non faciat ? *Epist.* cxlvi, 1 ; *Patr. lat.*, t. xxii, col. 1194 ; cf. *Dial. adv. Lucif.*, 9 ; t. xxiii, col. 164-165. — 2. Sess. xxiii, *De sacr. ordinis*, can. 7. — 3. *In secundo sacerdotio constituti*, dit des prêtres saint Optat, *De schism. donat.*, I, 13. Presbyteri, *licet sint secundi sacerdotes*, pontificis apicem non habent, dit Innocent I, *Epist. ad Decentium*, 3 ; saint Léon le Grand les appelle sacerdotes *secundi ordinis*, *serm.* xlviii, 1 ; *Patr. lat.*, t. liv, col. 298. — 4. L'épiscopat seul confère-t-il à un diacre la puissance sacerdotale ? En fait, l'histoire le montre, il y a eu des diacres ordonnés évêques sans avoir été préalablement faits prêtres. Outre Mabillon, Martène, Baluze, Ceillier, Pagi, Chardon, voir Parisot ; *Les ordinations per saltum*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, t. v, p. 335-369. Photius, au ixe siècle, reprochait aux Romains cette ordination *per saltum*, *Epist.* L. I, *epist.* ii ; *Patr. gr.* t. cii, col. 606. Le pape Nicolas I, *Epist.* clii ; *Patr. lat.*, t. cxix, col. 1155, ne nie pas le fait, lui-même ayant été élevé au souverain pontificat n'étant que diacre, *Lib. pontif.*, édit. Duchesne, t. ii, p. 151-152. D'où il est permis de con-

Le diacre est au dernier rang de la hiérarchie ; il paraît tout au début du christianisme ; il est choisi par les Apôtres, à l'occasion du ministère des tables,

clure que l'épiscopat donné à un diacre lui confère par là même la prêtrise. Mais c'est ce que ne veulent pas admettre la plupart des théologiens et des canonistes, comme aussi quelques historiens tels que Morin, Garnier, Thomassin : il y a deux lois ecclésiastiques qui semblent, en effet, s'y opposer, celle des interstices et celle qui prohibe les ordinations *per saltum*. En conséquence, les uns estiment que l'épiscopat et la prêtrise sont deux ordres ou deux sacrements dictincts par leurs éléments constitutifs, la matière et la forme, par le caractère spécial qu'ils impriment et les pouvoirs qu'ils confèrent. Les autres croient que l'épiscopat n'est pas un sacrement distinct de la prêtrise et ne confère pas un caractère distinct, mais est une extension du caractère presbytéral et des pouvoirs sacerdotaux. D'autres enfin maintiennent la distinction entre l'épiscopat et la prêtrise, non à titre d'ordre et de sacrement, mais à titre d'office ou de dignité. Cette dernière opinion prêterait facilement à l'erreur presbytérienne, qui nie toute distinction entre l'évêque et le prêtre. Quant aux deux autres, elles sont libres, car, dans l'une et l'autre, on conserve le caractère sacramentel de la consécration épiscopale et la distinction entre l'évêque et le prêtre. Cf. Benoît XIV, lettre *In postremo*, 20 octobre 1756, § 17. Les partisans de la première opinion se divisent : les uns soutiennent la distinction et l'indépendance de l'épiscopat et de la prêtrise et estiment qu'un diacre peut validement recevoir l'épiscopat sans recevoir la prêtrise, de manière à conférer validement les sacrements de l'ordre et de la confirmation, mais sans pouvoir offrir le sacrifice ; cf. Fagnan, sur le ch. *Requisivit*, n. 79-84, Besançon, 1740, t. I. Les autres soutiennent leur distinction mais non leur indépendance, de telle sorte qu'un diacre ne pourrait pas être validement consacré évêque sans avoir été préalablement ordonné prêtre. Car, ainsi que le dit Bellarmin, l'épiscopat renferme dans son essence la prêtrise. Dans ce cas, pourquoi la consécration épiscopale ne produirait-elle pas par elle-même et par sa vertu propre le caractère sacerdotal ? Et ceci donnerait raison à ceux qui, s'appuyant sur les faits de l'histoire, affirment qu'un diacre, sans être d'abord ordonné prêtre, possède les pouvoirs du prêtre par le seul fait qu'il serait ordonné évêque.

mais il reçoit par le rite de l'imposition des mains une part dans le ministère sacré (1) ; Etienne prêche, Philippe prêche et baptise (2) ; du service des tables leur fonction s'étend à celui de la table sacrée ; car, d'après saint Justin (3), les diacres distribuaient aux assistants et portaient aux absents le pain et le vin eucharistiques. Saint-Ignace les appelle ministres des mystères de Jésus-Christ et de l'Eglise de Dieu (4) ; et saint Polycarpe, ministres de Dieu et du Christ (5). Et depuis les origines, les diacres n'ont jamais cessé de faire partie de la hiérarchie : ce sont eux que désigne le concile de Trente quand il définit que la hiérarchie comprend, avec les évêques et les prêtres, des ministres.

Il est de foi que l'ordre est vraiment et proprement un sacrement. Mais pour l'évêque, le prêtre et le diacre, il y a une ordination sacrée : chacune d'elles est-elle un sacrement ? — Pour la prêtrise, pas de difficulté. Bien que le concile de Trente ne l'ait pas défini en termes formels, il ressort clairement de son enseignement que la prêtrise est un sacrement ; aucun catholique ne l'a jamais contesté. Car s'il est vrai qu'il existe dans l'Eglise un sacerdoce externe et visible, chargé d'offrir le sacrifice et de remettre les péchés ; s'il est également certain que les autres ordres, comme des degrés, se rapportent au sacerdoce ; et si l'ordre est un véritable sacrement, — et ces trois points ont été définis comme des vérités de foi — l'ordination qui fait d'un clerc un prêtre est certainement un sacrement. En est-il de même de l'ordination épiscopale ? Non, aux yeux de ceux qui nient la distinction sacramen-

1. *Act.*, VI, 6. — 2. *Act.*, VI, 9-14 ; VIII, 37-40. — 3. Apol., I, 65 ; *Patr. gr.*, t. VI, col. 427. — 4. *Trall.*, II, 3 ; III, 1. — 5. *Philip.*, V, 2.

telle de l'épiscopat et de la prêtrise, et l'on sait que la *Somme théologique* (1) nie que l'épiscopat soit un ordre à part en tant que sacrement ; oui, pour ceux qui croient avec saint Augustin (2) qu'un sacrement est donné à celui qui est ordonné évêque. — Relativement au diaconat, Durand et Cajetan ont nié qu'il fût un sacrement ; mais, parmi les théologiens, l'opinion contraire est communément acceptée comme une vérité certaine. Cela étant, il reste à déterminer quelle est, pour chaque cas, la matière et la forme.

IV. Rites usités dans l'Eglise latine. — A. *Jadis. Dans l'Eglise Romaine* (3). La consécration de l'évêque comprenait l'imposition des mains et la récitation de deux prières, l'une très brève, *Adesto* ou *Propitiare*, l'autre plus longue, appelée *consécration*, sous forme de *Préface* (4). L'ordination du prêtre et du diacre comprenait aussi l'imposition des mains et la récitation de trois prières, l'une sous forme d'invitation, l'autre comme une *collecte*, la troisième, qui était la consécration, sous forme de *Préface* (5).

*Dans les Eglises de rite gallican*. Ici, d'autres éléments apparaissent qui passeront, pour la plupart, dans le Pontifical romain actuel (6). Ainsi, indé-

1. *Sum. theol.*, Suppl., Q. XL, a. 5. — 2. Cont. Parmen., II, XIII ; t. XLIII, col. 70 ; *Serm. ad plebem Cæsar.*, 2 ; *ibid.*, col. 691. — 3. Documents : *Sacramentaire léonien, Patr. lat.*, t. LV ; *Sacramentaire ancien, dit Grégorien, Patr. lat.*, t. LXXVIII ; *Ordo Romanus*, VIII, IX, *Patr. lat.*, t. LXXVIII ; *Ordo Romanus* de saint Amand, dans Duchesne, *Orig. du culte*, 2e édit., Paris, 1898, p. 458-460 ; *Canones Hippolyti, ibid.*, p. 505-507. — 4. Ces deux prières sont *in extenso* dans les sacramentaires léonien et grégorien ancien. — 5. Ces trois prières sont également *in extenso* dans les mêmes sacramentaires. — 6. Documents : *Sacramentaire gélasien, Patr. lat.*, t. LXXIV ; *Missale Francorum, Patr. lat.*, t. LXXII ; *Pontifical d'Egbert*, dans

pendamment de l'imposition des mains accompagnée de prières, qui se retrouve partout, la consécration de l'évêque comporte trois autres éléments : l'imposition du livre des Evangiles sur la tête et les épaules du sujet, l'onction des mains et de la tête, la tradition des insignes pontificaux. Le prêtre reçoit aussi l'onction des mains et même, dans certaines Eglises, l'onction de la tête, la tradition de l'étole et de la chasuble, la tradition des instruments ou du calice et de la patène et une imposition des mains à la fin de la messe. Quant au diacre, il était ordonné d'une manière semblable : tradition des ornements, tradition du livre des Evangiles, parfois onction des mains, et une imposition des mains avec la formule spéciale : *Accipe Spiritum Sanctum.* Tous ces rites n'étaient pas uniformément usités partout dans les Eglises de rite gallican ; ils se rencontrent surtout en Angleterre.

B. *Aujourd'hui, dans l'Eglise latine.* Trois évêques procèdent à la consécration épiscopale. Après la lecture du mandat apostolique, on fait prêter serment à l'élu, on l'examine sur la foi, on lui place le livre des Evangiles sur la tête et les épaules. Puis les trois évêques lui imposent les deux mains en lui touchant la tête et en disant : *Accipe Spiritum Sanctum.* Le consécrateur récite ensuite la courte oraison *Propitiare*, puis la *Préface*, appelée jadis consécration, au milieu de laquelle il oint la tête de l'élu, et à la fin de laquelle il oint ses mains. Tout se termine par la tradition de la crosse et de l'anneau et celle du livre des Evangiles. — Pour l'ordi-

Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, L. I, c. VIII, a, II, n. 2 ; *Pontifical de Jumiège*, dans Morin, *De sacris ordinationibus*, et dans Martène, *loc. cit.*, n. 3 ; et les divers *Sacramentaires grégoriens*, qui dépendent de celui que le pape Hadrien envoya à Charlemagne, à la fin du VIII[e] siècle.

nation du prêtre, il y a d'abord l'imposition silencieuse des mains par l'évêque et les prêtres présents, l'*Invitatoire*, une courte *Collecte* et la *Préface*, puis l'imposition de l'étole et de la chasuble, le chant du *Veni Creator* suivi de l'onction des mains, la tradition des instruments, calice et patène, et à la fin de la messe une dernière imposition des mains. — Pour l'ordination du diacre, l'évêque adresse d'abord une allocution aux candidats, une autre à l'assistance, puis il lit la *Préface*, qu'il interrompt pour imposer les mains à chacun des élus en lui disant : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur*, etc. Viennent après la préface la tradition des ornements, l'étole et la dalmatique, et celle du livre des Evangiles.

V. Rites usités dans l'Eglise grecque (1). — Pour la consécration d'un évêque, la présence des trois évêques est requise ; on lit le décret de l'élection ; les évêques placent le livre des Evangiles sur la tête des élus ; et après un triple signe de croix, le consécrateur place sa main sur la tête du consacré et prononce une assez longue prière ; suit une nouvelle imposition des mains accompagnée d'une longue prière ; après quoi le consécrateur retire le livre des Evangiles et impose le pallium. Il n'est pas question d'onction. — Pour l'ordination d'un prê-

1. Documents : *Sacramentaire* ou *Euchologe* de Sérapion de Thmuis, édité par Brightman dans *The journal of theological studies*, octobre 1899, janvier 1900 ; *Constit. apost.*, VIII, IV, V, XVI-XVIII, XXI-XXII, XXVI-XXVII ; *Patr. gr.*, t. I, col. 1070 sq. ; *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, édit. Rahmani, Mayence, 1899 ; pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, *Patr. gr.*, t. III ; Siméon de Thessalonique († 1430), *De sacris ordinationibus ; Patr. gr.*, t. CLV, col. 361 sq. ; de divers *Euchologes*, édités par Goar, Morin, Martène ; Habert, *Liber pontificalis Ecclesiæ Græcæ*, Paris, 1643.

tre, l'évêque, la main droite sur la tête du diacre, lit la formule *Divina gratia*, qui correspond au décret d'élection de la consécration épiscopale et qui n'est que la certification du choix de tel diacre ; suit une nouvelle imposition de la main accompagnée de la prière consécratoire ; troisième imposition des mains et oraisons après la tradition de l'étole et de la chasuble. — Pour l'ordination des diacres, semblables impositions des mains avec récitation de la formule *Divina gratia*, de la prière consécratoire et d'une troisième prière, et tradition de l'étole. Pas de mention d'onction ni de porrection des instruments, soit pour la prêtrise, soit pour le diaconat. Tous ces rites, actuellement en usage, ne sont pas également anciens.

**VI. Rites essentiels pour le presbytérat. —** La question est maintenant de savoir quels sont, parmi tous ces rites, ceux qui constituent l'essence du sacrement, sa matière et sa forme.

Relativement à la prêtrise, il y a trois opinions.

D'après la première, le rite essentiel de la prêtrise comprend uniquement la porrection des instruments comme matière, et les paroles correspondantes : Accipe potestatem offerre sacrificium, etc., comme forme (1). Il y a là, dit-on, tous les éléments constitutifs du sacrement. Grégoire IX, parlant de l'imposition des mains, dit qu'il faut la suppléer si elle a été omise, sans avoir à réitérer toute l'ordination, ce qui prouverait qu'elle n'appartient pas à la substance du sacrement (2). Et Eugène IV, dans son Décret *pro Armenis* (3), dit de la prêtrise qu'elle

1. Saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. XXIV, a 3 ; Durand, *ibid.*, q. II, ad 2 ; Dominique Soto, *ibid.*, 9, 1, a. 4, *conclusio* 5 ; Estius, *ibid.*, § 24. — 2. C. *Presbyter*, 3, *De sacramentis non iterandis*. — 3. Denzinger, n. 596.

est conférée *per calicis cum vino, et patenæ cum pane porrectionem*, et que sa forme est : *Accipe potestatem offerendi*, etc.

D'après la seconde, le rite essentiel de la prêtrise comprendrait deux matières et deux formes partielles : la porrection des instruments d'abord avec la formule correspondante, et l'imposition des mains à la fin de la messe avec ces mots : *Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata*, etc. (1).

D'après la troisième, l'imposition des mains du commencement de la cérémonie avec la prière qui l'accompagne constitue la matière et la forme du sacrement de l'ordre (2). Elle est nécessaire et essentielle à l'ordination du prêtre, quoi qu'en disent les partisans de la première opinion. C'est le seul rite connu et usité dans l'Eglise latine pendant les huit premiers siècles ; c'est le seul rite pratiqué dans l'Eglise orientale, au moins jusqu'au IXe siècle. Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard et Albert-le-Grand avaient entrevu cette solution, et le concile de Trente l'autorise quand il dit que les ministres de l'extrême-onction sont les évêques ou les prêtres ordonnés par eux *per impositionem manuum presbyterii* (3).

Il va de soi que, dans l'Eglise latine, la porrection des instruments avec la formule correspondante ne doit pas être omise ; mais c'est un rite

1. S. Antonin, *Sum. theol.*, III, tit. XIV, c. XVI, § 4, 8 ; Bellarmin, *Contr. de ordine*, Paris, 1620, t. III, col. 1279 ; Vasquez, *In III D. Thomæ*, Lyon, 1631, t. III, p. II, disp. CCXXXIX, c. III-V, p. 552 sq. ; Hallier, *De sacr. electionibus*, p. II, sect. II, c. II, a. I, n. 21-22 ; Merlin, *Sur les paroles ou les formes des sacrements*, c. XIII ; Billuart, *De sacr. ordinis*, diss. II, a I. — 2. C'est l'opinion suivie, par Morin, Menard, Habert, Juenin, Vuitasse, Tournely, Martène, Chardon, Gerbert, Perrone, Palmieri, Hurter, Gasparry, Many. — 3. Sess. XIV, *De sacr., unctionis*, c. 3.

de date relativement récente, remontant tout au plus au IX[e] siècle, et actuellement encore inconnu chez les Grecs, dont les ordinations sont reconnues comme valides par l'Eglise latine elle-même. En l'adoptant et en l'introduisant dans l'ordination des prêtres, l'Eglise n'a pas pu faire qu'il devînt partie constitutive de la substance du sacrement. Du reste, il n'est pas de texte officiel qui le représente comme nécessaire *de necessitate sacramenti*. Le Décret *pro Armenis*, sur ce point particulier, n'est pas une définition dogmatique, mais une simple notification des usages reçus dans l'Eglise latine, une instruction purement pratique ; Eugène IV, à la fin, a soin de déclarer qu'il faut distinguer entre les chapitres, les déclarations, les définitions, les traditions, les préceptes, les statuts et la doctrine, qui sont contenus dans son Décret (1). Quant à la disposition de Grégoire IX, relative à l'imposition des mains, alléguée par les partisans de la première opinion, il est à remarquer qu'elle était une indication d'ordre pratique, à une époque où l'on regardait à tort ce rite comme accessoire. Aujourd'hui, il ne suffit pas de la suppléer, mais il faudrait recommencer l'ordination, parce que l'imposition des mains est essentielle à la validité du sacrement et, comme nous le croyons, seule essentielle et adéquate.

**VII. Matière et forme de l'ordination sacerdotale.** — *Chez les Latins.* — Mais chez les Latins, l'ordination sacerdotale comprend trois impositions des mains : la première qui se fait en silence par l'évêque et les prêtres assistants sur chacun des ordinants, l'un après l'autre ; la seconde qui suit

1. Denzinger, note qui précède le Décret.

immédiatement et se fait par l'évêque et les prêtres en même temps sur tous les ordinants ; la troisième, à la fin de la messe, avec ces mots dits à chaque ordonné : *Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata*, etc. Cette dernière, dont on ne trouve l'usage qu'à partir du XIe siècle (1), est à écarter ; restent la première et la seconde qui se succèdent immédiatement et n'en forment, à vrai dire, qu'une seule ; c'est en elles qu'il faut voir la matière du sacrement. Quant à la forme, elle n'est ni dans la première prière que récite alors le Pontife, et qui n'est qu'une invitation, *Oremus, fratres, carissimi*, ni dans la seconde, *Exaudi nos*, qui n'est que préparatoire, d'après ces mots qu'elle contient : quos... offerimus *consecrandos*, mais dans la *Préface*, appelée jadis consécration du prêtre, où le Pontife prie Dieu d'envoyer l'Esprit-Saint pour que l'ordinant reçoive la dignité et la grâce de la prêtrise.

*Chez les Grecs*. — Ici aussi, la matière est l'imposition des mains ; mais, comme nous l'avons dit, il en existe trois : une, pendant que l'évêque récite la formule *Divina gratia* ; et c'est dans cette formule, parce qu'elle est indicative, qu'Arcudius (2), Goar (3), Habert (4), ont voulu voir la forme du sacrement, mais bien à tort parce que cette formule n'est que la notification ou la promulgation liturgique du décret d'élection ; la seconde, accompagnée de l'oraison consécratoire, *Deus, principio et fine carens*, qui ressemble, quant à la substance, à la forme latine, et c'est dans celle-ci qu'il faut voir la forme du sacre-

1. *Vita Lietberti, episcopi Cameracensis*, dans d'Achery, *Spicilegium*, t. IX. — 2. *De concordia Eccl. Occid. et Orient. in septem sacr. administratione*, Paris, 1672, p. 492, 500, 527. — 3. *Euchologion*, Paris, 1647, p. 297. — 4. *Liber pontificalis Eccl. Græcæ*, Paris, 1643, p. 120. Cf. *Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum*, Rome, 1896, p. 30.

ment ; quant à la prière qui suit, *Deus in virtute magnus*, elle pourrait bien servir de forme, tant elle est expressive, mais comme le sacrement est déjà conféré, elle n'est qu'une redondance. Par là même est écartée, à titre d'élément constitutif essentiel, la troisième imposition des mains que font les Grecs après la remise de l'étole et de la chasuble.

Pour le Diaconat. — Où donc voir la matière et la forme ? Les trois opinions, dont nous avons parlé à propos de la prêtrise, se retrouvent ici : l'une les place dans la porrection du livre des Evangiles et les paroles qui l'accompagnent ; l'autre, dans cette même porrection, mais aussi dans l'imposition des mains, lorsque l'évêque dit : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur* ; la troisième enfin, celle que nous embrassons, dans l'imposition des mains de l'évêque comme matière, et dans la *Préface*, où se trouvent ces paroles : *Emitte in eos, quæsumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii*, etc., comme forme. Car les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur*, sont d'introduction tardive. — Chez les Grecs, la forme du diaconat n'est pas à chercher dans la formule *Divina gratia*, pour les raisons déjà données plus haut, mais dans la prière consécratoire qui accompagne l'imposition des mains.

Pour l'épiscopat. — Bien moindres sont les difficultés pour ce qui regarde l'épiscopat ; d'abord parce que beaucoup de scolastiques ne le regardaient pas comme un ordre distinct de la prêtrise ; ensuite parce que, dans la consécration épiscopale, à part l'imposition des mains, presque aucun autre rite ne paraît pouvoir jouer vraisemblablement le rôle de matière. Toutefois, il s'est trouvé des théologiens pour regarder l'imposition du livre des Evangiles

sur la tête de l'élu, sinon comme le seul rite essentiel, du moins comme le rite principal ; d'autres parlent de l'onction de la tête et des mains, de la tradition de la crosse, de l'anneau et du livre des Evangiles, d'autres encore, de trois matières et de trois formes correspondantes, l'imposition des mains, l'onction et la tradition de la crosse, etc.

Nous préférons, quant à nous, pour les raisons déjà signalées, l'opinion assez communément admise qui place la matière de la consécration épiscopale dans l'imposition des mains et la forme dans la longue prière de la Préface ; car les paroles que prononcent les trois évêques, pendant qu'ils imposent les mains, *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., sont d'institution récente ; elles offrent un sens trop général, qui peut convenir aussi bien aux autres ordres et même à d'autres sacrements ; et comme l'a dit Léon XIII (1), elles constituent, soit pour la prêtrise, soit pour l'épiscopat, une forme insuffisante. Les autres rites, tels que l'onction, l'imposition et la tradition du livre des Evangiles, sont à observer fidèlement, mais ce ne sont pas des rites essentiels. — Chez les Grecs, la forme de la consécration épiscopale se trouve, non dans la formule *Divina gratia*, mais dans les prières *Dominator Domine* et *Domine Deus*.

VIII. **Erreur des modernistes.** — On peut juger, d'après ce qui vient d'être dit, de ce qu'il faut penser de la thèse des modernistes sur le culte et les sacrements en général, sur le ministère ecclésiastique en particulier. D'après eux, Notre Seigneur est étranger à ce culte, à ces sacrements, à ce ministère ; il ne les a pas institués, il n'a été que l'initiateur du

1. *Apostolicæ curæ*, 13 sept. 1896, *Leonis XIII Acta*, Rome, 1897, t. XVI, p. 267.

mouvement fécond d'où ils sont sortis. L'encyclique *Pascendi* (1) a nettement caractérisé leur erreur. Elle s'étale, du reste, en termes trop formels dans les livres de M. Loisy pour qu'il puisse y avoir l'ombre d'un doute. « Parce que le christianisme, nous dit-il, *est devenu une religion* et que, devenant une religion, *il est devenu un culte*, il avait besoin de ministres (2). » Pour assurer l'uniformité dans l'enseignement, la direction et le recrutement de la communauté, il a fallu des chefs, des surveillants, des ministres subalternes : le besoin a créé les fonctions. Et ainsi peu à peu « la hiérarchie d'ordre, à trois degrés, se trouva constituée lorsque le premier des anciens se détacha réellement du groupe presbytéral et garda pour lui le titre d'évêque (3). » La célébration de la cène eucharistique a été le point de départ de cette organisation ministérielle. « A mesure que la cène *prit* le caractère d'un acte liturgique, ceux qui y présidaient d'ordinaire *acquirent* le caractère de prêtres (4). » « Les anciens (presbytres, d'où le nom de prêtres), qui exerçaient dans les assemblées chrétiennes les fonctions de surveillant (épiscopes, d'où le nom d'évêques), ont été institués de même (que les diacres) (5) par les Apôtres, pour satisfaire à la nécessité d'une organisation dans les communautés, *non précisément pour perpétuer la mission et les pouvoirs apostoliques* (6). »

1. Voir t. III, p. XXIII-XXIV. — 2. *L'Evangile et l'Eglise*, 3e édit., Paris, 1904, p. 235. — 3. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 237. — 4. *Autour d'un petit livre*, 2e édit., Paris, 1903, p. 252. C'est la proposition 49 condamnée par le décret *Lamentabili* ; voir t. III, p. LXVIII. — 5. C'est nous qui ajoutons ces mots, conformes au contexte, pour expliquer *de même* ; et c'est nous qui avons souligné dans ces passages. — 6. *Aut. d'un petit livre*, p. 253. C'est la proposition 50 condamnée par le décret *Lamentabili* ; voir t. III, p. LXVIII.

Textes de l'Ecriture, témoignages des Pères et décisions des conciles sont ainsi mis de côté, toujours sous le fallacieux prétexte qu'ils ne valent que pour la foi et non pour l'histoire, comme si l'Ecriture, les Pères et les conciles parlaient dans un monde qui nous est étranger et ne constituaient pas eux-mêmes des faits, appuyés sur d'autres faits. Grâce à ce postulat tout subjectif, qui est la négation même d'une critique vraiment objective, on introduit abitrairement dans le christianisme un principe d'évolution, appelé à se développer, non en vertu de la force intime et des éléments constitutifs dont l'a doté son auteur, mais à cause des circonstances externes. Et c'est ainsi que le christianisme *devient* une religion, par suite un culte, par suite une hiérarchie, qui n'ont rien à voir avec la pensée de Notre Seigneur. Ce n'est plus évidemment notre christianisme, mais pour autant ce n'est pas davantage de l'histoire. Le résultat constaté dépasse les prémisses ; il reste, malgré tout, inexplicable par une simple évolution naturelle ; il implique la présence d'un germe vivant et fécond qui n'a pu être déposé avec tous ses éléments constitutifs et caractéristiques que par le fondateur même du Christianisme, par Notre Seigneur Jésus-Christ.

1. **Le prêtre, auxiliaire de nos joies.** — « Un mot de l'Apôtre ouvre sur le sacerdoce catholique une dernière et délicieuse perspective : « *Nous sommes les auxiliaires de vos joies* (II *Cor.*, I, 23), » et non pas les oppresseurs et les tyrans de vos âmes. Les grandes joies de l'homme sont toutes déposées tour à tour aux pieds du prêtre et reçoivent de lui leur consécration et leur solidité. Quand le foyer domestique voit s'épanouir sa première fleur, c'est le prêtre qui lui donne, avec l'eau baptismale dont il l'arrose, son épanouissement divin. Plus tard, quand l'enfant a grandi et réclame ses premières

joies chrétiennes, le prêtre, l'hostie sainte à la main, fait naître à son âme un jour dont nul autre n'atteindra plus l'inénarrable douceur. Sur les ivresses de l'amour, quand il confond deux âmes et unit deux vies, la bénédiction du prêtre fait descendre cette sérénité grave et douce qui, sous le refroidissement de l'âge, leur conservera une inaltérable saveur. Et quand l'homme, inclinant vers la tombe, n'aura plus qu'un soleil sans chaleur et une existence sans joies, c'est le prêtre qui recueillera son âme fatiguée du passé et inquiète de l'avenir, et lui dira ses dernières paroles de consolation et de paix. La couche du mourant s'illuminera par lui d'un éclair de bonheur : et les larmes qui suivront des restes chéris à la dernière demeure, trouveront dans ses prières et dans ses chants la suavité de l'espérance et la force de la résignation. Ainsi durant tout le cours de son pèlerinage, du berceau à la tombe, l'homme aura dans le prêtre l'ami si rare qui « mêlera toujours des larmes à ses larmes et des joies à ses joies (*Rom.*, XII, 15). » Doublet, Saint Paul, 2ᵉ édit., Paris, 1876, t. II, p. 129.

2. **Services du prêtre.** — « A ceux qui disent que l'ère des privilèges est passée et que personne ne peut plus être exempté des grands services que chaque citoyen doit à son pays, l'Eglise répond : quels services ? Ne voyez-vous pas que mes lévites et mes prêtres sont destinés et appliqués au plus important et au plus noble des services publics ? N'est-ce pas servir son pays que d'être le représentant de ses sentiments religieux et l'ambassadeur de ses hommages près de Celui sans qui les peuples ne seraient plus que de vils troupeaux ? N'est-ce pas servir son pays que d'appeler sur lui par prières et par sacrifices les bénédictions du ciel dans la paix comme dans la guerre ? N'est-ce pas servir son pays que d'être auprès de l'ignorance l'interprète des volontés divines ; que d'apprendre à tous, à partir de l'enfance, les grands mystères de leur origine, de leur état, de leurs destinées, et les devoirs qui font l'honnête homme et le chrétien ? N'est-ce pas servir son pays que d'avoir les mains constamment pleines des grâces qui régénèrent et vivi-

fient les âmes, et de consacrer sa vie à guérir les plaies, la corruption, les langueurs, les infirmités des consciences ? N'est-ce pas servir son pays que d'être, auprès de toutes les infortunes et de toutes les misères humaines, le plénipotentiaire de la miséricorde divine ? Que voulez-vous de plus : que mes lévites et mes prêtres concourent de leurs deniers aux charges de l'Etat ? Vous le savez bien, il y a longtemps que leur bourse est ouverte ; prenez ce qu'il vous faut, mais ne touchez pas à leur vie consacrée: *Nolite tangere christos meos.* » Monsabré, *Conf. de N. D.*, Conf. LXXXII^e^.

3. Le prêtre et l'impôt du sang. — « Quant à payer l'impôt du sang, il n'est aucun prêtre qui s'y refuse ; mais ils veulent le payer sans que la loi de l'Eglise soit violée, sans que leur vocation soit outragée. N'est-ce pas l'impôt du sang qu'ils paient en ces pays lointains où, au prix de mille fatigues et de mille dangers, ils implantent, avec les vérités et les vertus de l'Evangile, l'estime et le respect de la nation dont ils sont issus ? N'est-ce pas leur martyre qui sème là-bas des chrétiens et devient comme le pionnier des influences européennes ? L'impôt du sang de nos soldats ne nous aurait-il pas coûté moins cher si l'on avait su tenir plus de compte de l'impôt du sang de nos prêtres et des expériences acquises dans les guerres qu'ils livrent à la barbarie aux dépens de leur vie ! L'impôt du sang ? Mais nos lévites et nos prêtres vous le paieront quand vous voudrez. Viennent les fléaux qui dévastent les villes et les campagnes, vous les verrez aux premiers rangs de ceux qui se dévouent. Viennent les jours sinistres des grandes collisions qui mettent le pays en danger, vous pourrez faire appel à leur patriotisme et en user jusqu'à la mort. Les services ne manqueront pas pour utiliser dignement et saintement la fiévreuse activité de leur zèle. Les hôpitaux, les ambulances et les champs de bataille les verront surmonter l'écrasante fatigue des nuits sans sommeil, braver la pourriture et la contagion, affronter, sans les avoir provoqués, les balles et les obus, se pencher avec amour sur les blessés et sur les mourants, soigner, consoler, bénir,

absoudre, montrer le ciel, recevoir avec une tendresse et une fidélité d'amis les dernières volontés de ceux qui expirent, mourir eux-mêmes d'une mort non moins héroïque et glorieuse que celle des soldats tués à l'ennemi. Et ainsi tout le monde sera satisfait : le pays qui veut des sacrifices, et l'Eglise qui veut des respects pour la vocation de ses prêtres. » Monsabré, *Ibid.*



# Leçon XXXIVe

# L'Ordre

I. *Les degrés de l'ordre.* — II. *La prêtrise et l'épiscopat.* — III. *Le ministre et le sujet.* — IV. *Les effets de l'ordre.*

Eminente est la dignité du sacerdoce. Aussi l'Eglise n'y admet-elle ses élus que peu à peu et par degrés. Quels sont ces degrés ? Quel est le ministre et le sujet de ce sacrement ? Quels effets produit-il ? Telles sont les questions qui nous restent à examiner (1).

## I. Les degrés de l'ordre

I. Raisons de cette institution. — « L'exercice d'un sacerdoce si sublime était, selon l'expression du concile de Trente, une chose toute divine ; il convenait donc, pour l'entourer d'une dignité et d'une vénération plus grandes, que, dans la belle économie de l'Eglise, il y eût plusieurs ordres différents de ministres qui seraient tenus d'office au service de ce sacerdoce et coordonnés entre eux de manière à ne pouvoir s'élever aux ordres supérieurs qu'en passant par les inférieurs, mais après avoir été préalablement marqués de la tonsure cléricale.

« Il faut donc enseigner, et l'Eglise l'a toujours fait, que ces ordres sont au nombre de sept, désignés sous le nom de Portier, de Lecteur, d'Exorciste, d'Acolythe, de Sous-Diacre, de Diacre et de Prêtre. Qu'il y ait eu sagesse

1. BIBLIOGRAPHIE : voir la leçon précédente.

à en porter le nombre à ce chiffre, c'est ce qui se prouve très bien au moyen des divers ministères qui semblent nécessaires, soit à la célébration du saint sacrifice, soit à l'administration de l'eucharistie, ces deux fins pour lesquelles ils sont spécialement institués (1).

« Les ordres se divisent en mineurs et en majeurs que l'on appelle aussi sacrés. Les ordres majeurs ou sacrés sont la prêtrise, le diaconat et le sous-diaconat : aux mineurs appartiennent les acolythes, les exorcistes, les lecteurs et les portiers (2). »

II. **La tonsure.** — « Il faut envisager la tonsure comme une préparation à la réception des ordres. De même que les exorcismes préparent au baptême et les fiançailles au mariage, de même se consacrer à Dieu par la tonsure, c'est ouvrir devant soi le chemin du sacrement de l'ordre ; car on apprend par là ce que doit être celui qui désire se vouer aux ministères sacrés. En effet, le nom de *clerc*, qu'on reçoit alors pour la première fois, vient de ce que le tonsuré commence à prendre le Seigneur pour son lot et pour son héritage, comme ceux qui, chez les Hébreux, étaient attachés au culte divin et à qui le Seigneur défendit d'entrer en partage de la terre promise, en disant : « *C'est moi qui suis ta part et ton héritage* (3). » Car bien que ces paroles puissent s'appliquer à tous les fidèles, elles conviennent tout spécialement à ceux qui se consacrent au service de Dieu.

« La tonsure doit former une espèce de couronne, qu'il faut conserver toujours, et qui doit être d'autant plus grande que plus élevé est le rang qu'on occupe dans l'ordre.

« L'Eglise considère cet usage comme étant de tradition apostolique ; car il en est fait mention dans les Pères les plus anciens et les plus graves, saint Denys l'Aréopagite (4), saint Augustin et saint Jérôme. On dit que le prince des Apôtres, en mémoire de la couronne d'épines

1. Voir à la fin de la leçon un passage de la *Somme théologique*. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De ord. sacr.* n. 23-26. — 3. *Num.*, XVIII, 20. — 4. C'est le pseudo-Denys.

qui fut placée sur la tête de Notre Sauveur, introduisit le premier cette coutume, afin que, d'un instrument d'opprobre et de torture, les Apôtres se fissent un ornement et un honneur et montrassent par là avec quel soin un ministre de l'Eglise doit s'appliquer à copier Notre Seigneur et à lui ressembler en tout.

« D'autres veulent y voir un signe de la dignité royale, qui semble être le plus spécialement l'apanage de ceux qui sont appelés à prendre le Seigneur pour leur héritage. Car ce que l'Apôtre Pierre applique au peuple fidèle tout entier : « *Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte* (1), » convient encore davantage aux ministres de l'Eglise.

« D'autres encore prétendent que la figure circulaire de la tonsure, qui est de toutes les figures la plus parfaite, est un signe de la vie plus parfaite dont les clercs font profession, ou bien qu'en se dépouillant d'une partie de ses cheveux, ornement superflu, on apprend à mépriser les choses extérieures et à se débarrasser de tous les soucis terrestres (2). »

III. **Ordres mineurs. — Le portier.** — Le premier degré dans l'ordre est celui de portier. Garder les clefs et la porte du temple, repousser du lieu saint ceux à qui l'entrée en est interdite, voilà les fonctions de cet ordre. Autrefois, pendant le saint sacrifice de la messe, le portier était aussi là pour veiller à ce que personne n'approchât trop près de l'autel et ne troublât le prêtre célébrant les saints mystères. On lui confiait encore d'autres charges, comme on peut le reconnaître aux cérémonies qui s'observent à son ordination. L'évêque, en effet, prend les clefs sur l'autel, puis les remettant à celui qu'il institue portier : « Conduisez-vous, lui dit-il, comme devant rendre compte à Dieu des choses qui sont renfermées sous ces clefs. »

« Par les choses qui se gardaient alors dans les Temples, on voit que la dignité de cet ordre était grande dans la

1. I *Petr.*, II, 9. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De ord. sacr.*, n. 27-31.

primitive Église. Les portiers joignaient la charge de trésorier à celle de gardien de la sacristie, et maintenant encore ces fonctions sont des plus honorables (1). »

**Le lecteur.** — « Le second degré de l'ordre est celui de lecteur. A celui-ci revient le droit de lire dans l'église à voix haute et distincte les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, surtout ceux qui se récitent pendant la psalmodie nocturne. Il est aussi chargé d'enseigner aux fidèles les premiers rudiments de la religion chrétienne. Aussi, quand l'évêque, au jour de son ordination, lui donne en présence du peuple le livre où sont renfermées les choses qui regardent ce ministère, il lui dit: Recevez et transmettez la parole de Dieu ; si vous remplisssez votre devoir fidèlement et utilement, vous aurez part un jour avec ceux qui ont dignement annoncé la parole de Dieu dès le commencement. »

**L'exorciste.** — « Le troisième degré est celui des exorcistes, auxquels est conféré le pouvoir d'invoquer le nom du Seigneur sur ceux qui sont possédés par des esprits immondes. C'est pourquoi l'évêque, qui les ordonne, leur présente le livre des exorcismes en leur disant : « Prenez, confiez à votre mémoire et recevez le pouvoir d'imposer les mains sur les énergumènes tant baptisés que catéchumènes. »

**L'acolythe.** — « Le quatrième et dernier degré des

1. Les ordres mineurs existent à Rome, au milieu du III[e] siècle, comme en témoigne la lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche. Rome comptait alors 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolythes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43 ; *Pat. gr.*, t. XX, col. 622. Tertullien parlait déjà des lecteurs ; *De præscr.*, 41 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 57. En Orient, le nombre de ces ordres a varié ; il y est toujours question des lecteurs, souvent des chantres, parfois des portiers, des exorcistes, des fossoyeurs, des parabolans ou frères hospitaliers. En 692, au concile *in Trullo*, il n'est fait mention que des lecteurs et des chantres, et ce sont les deux seuls qui existent encore. Toutefois les fonctions de portier, d'exorciste et d'acolythe y sont données avec le sous-diaconat.

ordres mineurs et non sacrés, c'est celui des acolythes, dont les fonctions consistent à accompagner les ministres supérieurs, diacres et sous-diacres, et à les aider dans le service de l'autel. Ils portent et gardent les cierges allumés pendant le service de la messe et surtout pendant la lecture de l'Évangile, ce qui leur a valu le nom de céroféraires. Aussi, quand il les ordonne, l'évêque, après leur avoir signalé leurs devoirs, remet à chacun d'eux un flambeau allumé, en disant : « Recevez ce chandelier avec ce cierge, et sachez que vous êtes chargé d'allumer les cierges dans l'église, au nom du Seigneur. » Puis il leur présente les burettes vides, dans lesquelles on sert le vin et l'eau du sacrifice : « Recevez, leur dit-il, ces burettes pour fournir au nom du Seigneur le vin et l'eau destinés au sacrement du sang de Jésus-Christ (1). »

IV. **Ordres majeurs. — Le sous-diacre.** — « Des ordres mineurs on peut s'élever légitimement aux ordres majeurs et sacrés. Au premier degré on rencontre le sous-diacre, dont les fonctions, comme le nom même l'indique, sont de servir le diacre à l'autel. Il prépare les linges sacrés, les vases, le pain et le vin nécessaires à la célébration du sacrifice. Aujourd'hui c'est lui qui présente l'eau à l'évêque et au prêtre, lorsqu'ils se lavent les mains à la messe. L'épître qui était lue par le diacre autrefois, le sous-diacre la lit ; il assiste aux saints mystères comme témoin et il veille à ce que le prêtre qui célèbre ne soit point troublé.

« Ces fonctions diverses qui se rattachent au ministère du sous-diacre, sont toutes indiquées dans les cérémonies de son ordination. L'évêque, en effet, l'avertit d'abord qu'une continence perpétuelle est imposée au sous-diacre, et lui déclare que nul ne doit être incorporé à cet ordre, s'il n'est décidé à se soumettre volontairement à cette loi (2) ; puis, après la récitation solennelle des lita-

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 32-36. — 2. Dans l'Eglise latine, les premiers documents qui font mention des sous-diacres sont les *Canons d'Hippolyte,* can. 49, 52, dans *Origines du culte*, de Duchesne, Paris, 1898, p. 507, 508, la lettre du

nies, il énumère et il expose les obligations et les charges du sous-diacre. Cela fait, chacun de ceux qu'on ordonne reçoit des mains de l'évêque le calice et la patène. Et pour faire comprendre que le sous-diacre doit servir le diacre, l'archidiacre leur présente les burettes pleines de vin et d'eau, un bassin avec un manuterge, pendant que l'évêque dit : « Voyez quel ministère vous est confié ; je vous conjure de vous montrer dignes de plaire à Dieu. » On ajoute encore d'autres prières. A la fin, quand l'évêque a revêtu le sous-diacre des ornements sacrés, pour chacun desquels il y a des paroles et des cérémonies particulières, il lui donne le livre des Epîtres, en disant : « Recevez le livre des Epîtres et le pouvoir de les lire dans la sainte Eglise de Dieu, tant pour les vivants que pour les morts (1). »

**Le diacre.** — « Le diacre occupe le second rang dans les ordres sacrés. Son ministère est plus étendu et il a toujours été regardé comme plus saint encore que le pré-

pape Corneille à Fabius d'Antioche, *loc. cit.*, saint Cyprien dans plusieurs de ses lettres. En Orient, il n'en est fait mention qu'au siècle suivant ; S. Athanase, Hist. arian., 60; *Patr. gr.*, t. XXV, col. 766 ; *Const. apost.*, VIII, XXI; *Patr. gr.*, t. I, col. 1118 ; *Testamentum D. N. J. C.*, I, XLIV. En Occident le sous-diaconat a été rangé parmi les odres sacrés au XIIe. Urbain II, en 1091, ne compte encore que deux ordres sacrés, le diaconat et la prêtrise. En Orient, il est encore regardé comme un orde mineur. Le célibat ecclésiastique ou la continence, a été pratiqué dans l'Eglise avant de devenir une loi ; fin du IVe siècle ou commencement du Ve, elle fut attaquée par Jovinien et Vigilance, qui furent réfutés de main de maître par saint Jérôme. Simple loi ecclésiastique, elle atteint, dans l'Eglise latine, les sous-diacres depuis que le sous-diaconat a été rangé parmi les ordres majeurs et sacrés. Tel n'est pas le cas de l'Eglise grecque, où encore aujourd'hui le sous-diaconat est compté parmi les ordres mineurs, et où le clergé vit sur la législation qui permet aux diacres et aux prêtres, non de contracter mariage, mais d'user du mariage déjà contracté avant la réception de leur ordre, tolérance dont sont exclus les évêques.

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De ordin. sacr.*, n. 37-38.

cédent. C'est à lui qu'il appartient de suivre toujours l'évêque, de garder sa personne pendant qu'il prêche, de le servir, lui et le prêtre, dans la célébration du sacrifice ou dans l'administration des sacrements, et de lire l'Evangile à la messe. Autrefois, on le voyait souvent exciter les fidèles à être attentifs aux saints mystères : il distribuait aussi le sang du Seigneur dans les églises où les chrétiens avaient l'habitude de recevoir l'eucharistie sous les deux espèces. De plus, la dispensation des biens ecclésiastiques lui était confiée et il devait fournir ce qui était nécessaire à la nourriture de chacun.

« C'est encore au diacre comme œil de l'évêque de rechercher ceux qui dans la ville mènent une vie chrétienne et pieuse ou non ; ceux qui se rendent, dans les temps marqués, aux sacrifices et aux sermons et ceux qui y manquent, afin que l'évêque, une fois informé de tout, puisse exhorter, avertir, reprendre, blâmer, soit en particulier, soit en public, suivant qu'il y verra plus d'avantages.

« Il doit aussi nommer les catéchumènes à l'évêque et amener devant lui ceux qui doivent être admis au sacrement de l'ordre. Il lui est même permis, en l'absence de l'évêque et du prêtre, d'expliquer l'Evangile, non pas cependant du haut de la chaire, afin qu'il soit bien compris que cette fonction n'appartient pas à son ministère.

« L'Apôtre montre quelles grandes précautions il faut prendre pour ne pas élever des indignes à ce degré de l'ordre, quand il expose à Timothée ce que doivent être les mœurs, la vertu et l'intégrité du diacre. Au reste, les rites et les cérémonies de son ordination le disent assez. L'évêque fait des prières plus nombreuses et plus augustes en ordonnant le diacre qu'en ordonnant le sous-diacre ; il ajoute pour lui de nouveaux ornements sacrés ; il lui impose les mains, comme nous lisons que les Apôtres firent lors de l'institution des premiers diacres. Enfin il lui remet le livre des Evangiles, en disant : « Recevez le pouvoir de lire, au nom du Seigneur, l'Evangile dans l'Eglise de Dieu tant pour les vivants que pour les morts (1). »

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De ordin. sacr.*, n. 39-41. Le diacre pou-

# II. La prêtrise et l'épiscopat

**I. Le prêtre. Noms du prêtre.** — « Le troisième et suprême degré de tous les ordres sacrés, c'est le sacerdoce. Ceux qui en sont revêtus sont désignés sous deux noms différents par les Pères des premiers temps. Sous celui de *presbytres* d'abord, mot qui en grec signifie *anciens*, non seulement à cause de la maturité de l'âge si nécessaire pour cet ordre, mais beaucoup plus encore à cause de la gravité de leurs mœurs, de leur savoir et de leur prudence. Il est écrit, en effet : « *La sagesse tient lieu pour l'homme de cheveux blancs, et l'âge de la vieillesse, c'est une vie sans tache* (1). » Sous celui de *sacerdotes* ensuite, soit parce qu'ils sont consacrés à Dieu, soit parce qu'ils sont chargés d'administrer les sacrements et de traiter les choses sacrées et divines. »

**II. Double sacerdoce, intérieur et extérieur.** — « Mais comme les saintes Lettres mentionnent un double sacerdoce, l'un intérieur et l'autre extérieur, il faut les caractériser tous deux afin que les pasteurs puissent expliquer quel est celui dont il s'agit ici.

« Quant au sacerdoce intérieur, tout fidèle le possède dès qu'il a été purifié par l'eau du salut, mais principalement les justes qui ont l'esprit de Dieu et qui sont devenus par un bienfait de la grâce divine les membres vivants du Souverain Prêtre, Jésus-Christ. Ces derniers,

vait jadis baptiser solennellement avec la permission de l'évêque, comme en témoignent Tertullien, *De bapt.*, 17, t. I, col. 1218, et saint Jérôme, *dial. cont. Lucif.*, 9 ; t. XXIII, col. 165. Il pouvait aussi, en cas de nécessité et en l'absence de l'évêque et de tout prêtre, recevoir l'aveu des péchés, imposer les mains pour la pénitence, mais non absoudre, au témoignage de saint Cyprien, *Epist.* XII ; *Patr. lat.*, t. IV, col. 259. Aujourd'hui il peut baptiser, de droit commun avec la permission du curé ; prêcher, avec la permission de l'évêque ; présider une sépulture, en l'absence de prêtres et avec la permission de l'Ordinaire.

1. *Sap.*, IV, 8.

en effet, sous l'empire d'une foi enflammée par la charité, sacrifient à Dieu sur l'autel de leur cœur des hosties spirituelles, au nombre desquelles il faut ranger toutes les actions bonnes et honnêtes qu'ils rapportent à la gloire de Dieu. Aussi lisons-nous dans l'Apocalypse : C'est lui « *qui nous a aimés, et qui nous a lavés de nos péchés par son sang, et qui nous a faits rois et prêtres de Dieu* (1). » Le prince des Apôtres a dit dans le même sens : « *Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu, par Jésus-Christ* (2). » Et l'Apôtre nous exhorte « *à offrir nos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu,* » car « *c'est là le culte spirituel que nous lui devons* (3). » Longtemps avant, David avait dit : « *Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit brisé ; ô Dieu, tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit* (4). » Toutes choses qui se rapportent au sacrifice intérieur, comme il est facile de le voir.

« Le sacerdoce extérieur n'appartient pas à la foule des fidèles, mais seulement à certains hommes qui, par une légitime imposition des mains et par les cérémonies solennelles de la sainte Eglise, sont institués et consacrés à Dieu en vue d'un ministère propre et sacré.

« Cette distinction du double sacerdoce peut déjà être observée dans l'ancienne loi. David, nous venons de le voir, a parlé du sacerdoce intérieur. Et personne ne peut ignorer les ordonnances multiples données par Dieu à Moïse et à Aaron relativement au sacerdoce extérieur. De plus une tribu spéciale, celle de Lévi, a été tout entière consacrée au service du temple, et défense a été faite à tout homme étranger à cette tribu de s'ingérer dans ses fonctions. C'est pour avoir usurpé le ministère sacerdotal que le roi Ozias fut frappé de la lèpre, comme d'un châtiment sévère de sa témérité et de son sacrilège. Comme on peut découvrir cette même distinction dans la loi évangélique, on doit avertir les fidèles qu'il s'agit ici du sacer-

1. *Apoc.*, I, 5-6. — 2. I *Petr*, II, 5. — 3. *Rom.*, XII, 1. — 4. *Ps.*, L, 19.

doce extérieur attribué à certains hommes. Lui seul appartient au sacrement de l'ordre (1). »

III. **Degrés et fonctions du sacerdoce.** — « Les fonctions du prêtre sont d'offrir à Dieu le sacrifice, d'administrer les sacrements de l'Eglise, comme le démontrent les rites de sa consécration. L'évêque, quand il ordonne un prêtre, lui impose d'abord les mains avec tous les prêtres présents. Puis, lui plaçant l'étole sur les épaules, il la dispose en forme de croix sur sa poitrine, pour lui faire entendre que le prêtre est revêtu d'une force d'en haut avec laquelle il pourra porter la croix du Christ Notre Seigneur et le joug suave de la loi divine, et enseigner cette loi non seulement par ses paroles, mais encore par l'exemple d'une vie très sainte et très honnête. Après cela, il lui fait sur les mains l'onction de l'huile sacrée ; il lui remet le calice avec du vin, la patène avec une hostie, en disant : « Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice à Dieu et de célébrer la messe tant pour les vivants que pour les morts. » Il est ainsi constitué interprète et médiateur entre Dieu et les hommes, ce qui doit être regardé comme la principale fonction du prêtre. Il lui impose encore une fois les mains sur la tête et lui dit : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Et par là il lui communique ce pouvoir céleste de remettre et de retenir les péchés, que le Seigneur donna à ses disciples.

« Telles sont les fonctions propres et principales de l'ordre sacerdotal. Bien qu'un en soi, il n'en renferme pas moins plusieurs degrés de dignité et de puissance. — Le premier de ces degrés est celui des simples prêtres, dont nous venons d'énumérer les attributions.

« Le second degré est celui des évêques, qui sont placés à la tête de chaque diocèse pour gouverner non seulement les autres ministres de l'Eglise, mais encore le peuple fidèle, et pour s'occuper de leur salut avec une vigilance et un soin extrêmes. Aussi les saintes Lettres les

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De ordin. sacr.*, n. 42-48.

appellent-elles souvent *pasteurs des brebis*. Leurs fonctions et leur office se trouvent décrits, au livre des Actes (1), dans le discours de saint Paul aux Ephésiens. De même, saint Pierre a laissé une règle divine pour l'exercice du ministère épiscopal (2). Si les évêques s'appliquent à y conformer leurs actes, nul doute qu'ils ne soient de bons pasteurs et qu'ils ne passent pour tels. — Les évêques s'appellent encore *Pontifes*, nom emprunté aux païens, qui avaient l'habitude de le donner aux chefs des prêtres.

« Le troisième degré est celui des *archevêques*, qui ont sous eux plusieurs évêques. On les nomme aussi métropolitains, parce que les villes dont ils sont les évêques sont comme les mères de toute une province. Ils ont donc un rang plus élevé et un pouvoir plus étendu que les évêques, quoiqu'ils ne diffèrent pas de ces derniers par l'ordination.

« Au quatrième degré sont les *patriarches*, les premiers et les plus hauts des Pères. Autrefois, outre le Souverain Pontife de Rome, on ne comptait que quatre patriarches dans toute l'Eglise, mais tous n'étaient pas égaux en dignité. Quoique celui de Constantinople n'eût reçu cet honneur qu'après les autres, la majesté du siège impérial lui valut pourtant le premier rang. Le second était celui d'Alexandrie, dont l'Eglise fut fondée par l'évangéliste saint Marc, sur l'ordre du prince des Apôtres. Le troisième était celui d'Antioche où saint Pierre avait tout d'abord établi son siège. Venait enfin celui de Jérusalem, dont l'Eglise fut gouvernée par saint Jacques, frère du Seigneur.

« Dans sa vénération, l'Eglise catholique a toujours placé au-dessus de tous les autres le grand pontife de Rome que, dans le concile d'Ephèse, Cyrille d'Alexandrie appelle l'archevêque, le père et le patriarche de tout l'univers, assis qu'il est sur le siège, où il est constant que Pierre a demeuré jusqu'à la fin de sa vie. Elle reconnaît en lui la primauté d'honneur, une juridiction universelle qu'il ne tient ni des décrets des conciles, ni d'aucune convention humaine, mais de Dieu. Sa qualité de suc-

1. *Act.*, xx, 28. — 2. I *Petr.*, v, 2.

cesseur de Pierre, de véritable et légitime vicaire de Jésus-Christ, fait qu'il préside à l'Eglise tout entière comme père et guide de tous les fidèles, de tous les évêques et de tous les prélats, quels que soient leurs dignités et leurs pouvoirs (1). »

# III. Ministre et sujet du sacrement de l'Ordre

**I. Le Ministre.** — « Il est certain, dit le *Catéchisme Romain* (2), que l'administration de l'ordre appartient à l'évêque : l'autorité de la sainte Ecriture, la tradition la mieux établie, le témoignage de tous les Pères, les décrets des conciles, l'usage et la coutume de la sainte Eglise en fournissent autant de preuves. Bien que l'on ait vu parfois certains abbés autorisés à administrer les ordres mineurs et non sacrés, point de doute cependant que ce ne soit là une des fonctions propres de l'évêque qui, du reste, a, seul et à l'exclusion de tout autre, le droit d'initier aux ordres majeurs et sacrés (3). Il ne faut qu'un

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De ordin. sacr.*, n. 49-50. — 2. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 52. — 3. On distingue le ministre *ordinaire* et le ministre *extraordinaire*. Le ministre ordinaire et légitime du sacrement de l'ordre, dit le concile de Trente, sess. XXIII, *De ref.*, c. VIII, c'est l'évêque propre, et cet évêque propre peut s'entendre à raison du lieu d'origine, de domicile ou de bénéfice, ou à raison des rapports de familiarité qu'il peut avoir avec le sujet à ordonner. — Le ministre extraordinaire, c'est l'abbé régulier, s'il est prêtre et a déjà reçu la bénédiction abbatiale, et non l'abbé séculier ou commendataire ; ce sont encore les cardinaux, s'ils sont prêtres, dans leurs titres, et exclusivement pour la tonsure et les quatre ordres mineurs.

Que penser du *privilège des Cisterciens ou du pouvoir de conférer le diaconat reconnu aux abbés de l'ordre de Cîteaux ?* Il est certain que ce privilège s'appuyait sur la Bulle *Exposcit*, d'Innocent VIII, en 1489, imprimée à Dijon, en 1491, du vivant même d'Innocent VIII, et insérée dans *Collecta quorumdam privilegiorum Ordinis Cisterciensis,* f. CLXIX, dans la *Regula, Constitutiones et privilegia Ordinis Cisterciensis*, Anvers,

évêque pour ordonner les sous-diacres, les diacres et les prêtres ; mais pour consacrer les évêques, une tradition apostolique qui s'est maintenue dans l'Eglise veut qu'il y en ait trois (1). »

1630, p. 190, n. 6, les *Privilèges de l'Ordre de Citeaux*, de Mariette, Paris, 1714, et dernièrement dans le *Collectaneum Cisterciense*, Bruges, 1901 ; il est certain aussi que ce privilège a été utilisé après comme avant le concile de Trente. Mais il n'existe plus. Dans son bref *Non mediocri*, 30 juillet 1902, où Léon XIII approuve les constitutions de l'Ordre des Cisterciens réformés, il ne reconnaît que le pouvoir d'accorder *tantummodo* la tonsure et les quatre ordres mineurs. Cf. *Acta S. Sedis*, t. XXXV, p. 385. Malgré les témoignages précités, on a longtemps douté de l'existence et de l'authenticité de cette fameuse Bulle. Mais Mgr Gasparri l'a retrouvée dans les archives du Vatican ; il avoue seulement n'y avoir pas trouvé mention du privilège en question ; *De sacra ordinatione*, Paris, 1893, t. II, n. 798.

1. Est-ce sous peine de nullité? Le *Catéchisme Romain* ne le dit pas. Rien de plus vrai que la présence requise de trois évêques pour la consécration d'un évêque ; c'est là un précepte ecclésiastique qui oblige, mais qui ne rend pas nulle la consécration épiscopale. Car l'histoire montre des cas de semblables consécrations faites par un seul évêque ; celle de Siderius par Philon de Cyrène, considérée comme illicite mais comme valide par saint Athanase, Synesius, *Epist.* LXVII ; *Patr. gr.*, t. LXVI, col. 1418 ; celle d'Evagrius par Paulin d'Antioche et tenue pour valide par les évêques d'Occident et d'Egypte, Théodoret, *Hist. eccl.*, V. XXIII ; *Patr. gr.*, t. LXXXII, col. 1247 sq. ; celle du pape Pélage I par deux évêques et un prêtre, *Lib. pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 303. Il existe, du reste, des dispenses à ce sujet : celle de saint Grégoire accordée à Augustin, évêque des Angles, *Epist.*, Lib. XI, *Epist.* LXIV, resp. 8 ; *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 1191 ; celle de Pie IV, 11 août 1562, pour les Indes orientales ; celle d'Alexandre VII, *Onerosa*, du 4 février 1664, pour la Chine. Voir Benoît XIV, *De synodo*, Lib. XIII, c. XIII, n. 2-10. — Naturellement, l'évêque qui consacre ou qui ordonne doit avoir *l'intention de faire ce que l'Eglise fait*, c'est là une condition absolument requise sous peine de nullité ; et c'est une vérité de foi définie par le concile de Trente, Sess. VII, *De sacr. in gen.*, can. 11. Quelle que soit donc la moralité ou la foi de l'évêque, s'il emploie la matière et la forme

**II. Sujet de l'ordre ; dispositions requises.** « De ceux qui sont aptes à recevoir ce sacrement et surtout l'ordre de la prêtrise, et des dispositions qu'on doit exiger d'eux. Ces dispositions connues, il sera aisé de déterminer ce qu'il faudra faire pour le rang et la dignité de chacun des autres ordres à conférer. Or, ce qui montre combien il faut prendre de précautions pour l'administration de ce sacrement, c'est que tous les autres accordent la grâce pour l'utilité et la sanctification de ceux qui les reçoivent, tandis que les personnes initiées aux ordres sacrés participent à la grâce céleste pour que leur ministère profite au salut de l'Eglise et de tous les hommes. C'est assez nous faire comprendre pourquoi les ordinations ne se font qu'à des jours marqués auxquels l'Eglise, selon un antique usage, attache des jeûnes solennels. On veut par là que les fidèles obtiennent de Dieu, par de pieuses et saintes supplications, les ministres des choses saintes qui semblent les plus capables d'exercer

prescrites, il confère validement le sacrement de l'ordre, du moment qu'il a l'intention de faire ce que l'Eglise fait. Talleyrand avait toujours eu cette intention, et c'est pourquoi ses ordinations furent regardées comme valides. — On ne peut pas en dire autant des *ordinations anglicanes;* car, entre autres choses, on peut leur reprocher le défaut d'intention, de la part du ministre, de faire ce que l'Eglise fait. L'*Ordinal* d'Edouard VI doit s'interpréter d'après tout son contexte, d'après l'ensemble de la liturgie dont il fait partie, d'après le rite de la cène en vue duquel sont principalement ordonnés les ministres, d'après la confession de foi anglicane ; et il en ressort clairement que le ministre n'a nullement l'intention d'ordonner des prêtres ou de consacrer des évêques, comme l'entend l'Eglise, mais dans un sens tout différent, puisqu'il *exclut positivement l'idée du prêtre vraiment sacrificateur.* On ne saurait donc y voir l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Et c'est là l'un des motifs pour lesquels Léon XIII, dans sa Lettre *Apostolicæ curæ* du 13 septembre 1896, a déclaré nulles les ordinations anglicanes. Un autre motif, également indiqué, c'est *leur défaut de forme.* Cf. Boudinhon, *De la validité des ordinations anglicanes,* Paris, 1896 ; Harent, *La forme sacramentelle dans les ordinations anglicanes,* dans les *Etudes,* t. LXVIII, p. 177-204.

dignement et pour le bien de l'Eglise la puissance que donne un ministère aussi sublime. La première qualité qui doit briller dans celui qu'on veut ordonner prêtre, c'est *la pureté de la vie et des mœurs*, non pas seulement parce que, en sollicitant l'ordination ou simplement en la permettant dans l'état de péché mortel, il commet un nouveau crime des plus grands, mais encore parce qu'il doit porter devant les hommes le flambeau de la vertu et de l'innocence. Les pasteurs auront soin de faire connaître ce que l'Apôtre ordonne à ce sujet à Tite et à Timothée. Ils enseigneront en même temps que les défauts qui excluaient du service des autels, d'après les prescriptions du Seigneur dans l'ancienne loi, doivent s'entendre des vices de l'âme dans la loi évangélique. C'est pourquoi est très justement établie dans l'Eglise cette sainte coutume de n'admettre personne aux ordres sacrés, si on n'a d'avance soigneusement purifié sa conscience par le sacrement de pénitence.

« En second lieu, il ne faut pas seulement exiger du prêtre la *connaissance qui regarde l'usage et l'administration des sacrements*, mais il doit encore être versé dans *la science des Ecritures* pour pouvoir apprendre au peuple les mystères de la foi chrétienne avec les préceptes de la loi divine, pour exciter les fidèles à la vertu et à la piété ou les retirer du vice. Car il a deux fonctions à remplir : l'une, de produire et d'administrer régulièrement les sacrements ; l'autre, d'enseigner au peuple qui lui est confié les choses et les règles de conduite nécessaires au salut. Ainsi l'atteste Malachie : « *Les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science, et c'est de sa bouche qu'on demande l'enseignement, parce qu'il est l'ange de Jéhovah des armées* (1). » Si, dans la sphère de sa première fonction, il peut faire ce qu'il doit, avec un savoir médiocre, certainement la seconde, loin de se contenter d'une instruction vulgaire, réclame plutôt des connaissances très étendues, non point qu'on demande également à tous les prêtres de savoir le dernier mot sur les points les plus obscurs, mais au moins chacun doit-il connaître ce qu'il

1. *Mal.*, II. 7.

y a d'indispensable pour l'exercice de sa charge et de son ministère.

« Comme les *enfants*, les *frénétiques* et les *insensés* sont privés de l'usage de la raison, ce sacrement n'est pas fait pour eux. Néanmoins, s'il leur était administré, il faut tenir pour certain qu'il imprimerait son caractère dans leur âme. Quant à l'âge qu'il faut pour chaque ordre, on peut facilement l'apprendre dans les décrets du concile de Trente.

« Sont encore exclus les *esclaves*, parce qu'on ne doit pas vouer au service divin celui qui ne s'appartient pas et qui est au pouvoir d'un autre ; les *hommes de sang* et les *homicides*, parce qu'ils sont tenus pour irréguliers par une loi de l'Eglise : les *bâtards* et tous ceux qui ne sont pas nés d'un mariage légitime. Il convient, en effet, que ceux qui se consacrent au saint ministère, n'aient rien qui puisse, avec quelque raison, les exposer à la déconsidération et au mépris publics.

« Enfin, on ne doit pas admettre les *estropiés*, ni ceux qui ont quelque *difformité considérable*. Une laideur et une infirmité de cette nature ont, l'une, quelque chose de choquant, et l'autre, quelque chose de nécessairement gênant dans l'administration des sacrements (1). »

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De ordin. sacr.*, n. 53-56. Le sacrement de l'ordre est l'apanage exclusif du sexe masculin ; les femmes en sont exclues de droit divin. Les montanistes, en Phrygie, admirent certaines femmes aux fonctions du sacerdoce, peut-être aussi les collyridiens, en Arabie ; mais ils furent condamnés. L'Eglise, il est vrai, a admis à certains ministères les *diaconesses*, non sans quelque solennité religieuse qui leur en conférait le droit. Ainsi elles assistaient les femmes au baptême, les oignaient d'huile, au moins en Orient, instruisaient les femmes catéchumènes, servaient les femmes infirmes ou dans le besoin, présidaient les veuves, accompagnaient celles qui voulaient parler à l'évêque, surveillaient dans les églises les portes par où entraient les femmes, etc. En Gaule, dès le v[e] siècle, les conciles défendirent d'ordonner des diaconesses ; dans le reste de l'Eglise latine, on en trouve encore du temps du pape Jean XIX (1024-1033) Puis, au XIII[e] siècle, il en reste encore dans quelques monastères maronites. Voir Morin, *De*

# IV. Effets de l'ordre

I. La grâce. — « Bien que le sacrement de l'ordre soit principalement institué pour l'utilité et la beauté de l'Eglise, il est sûr cependant qu'il produit dans l'âme de celui qui le reçoit la grâce de la sanctification, qui le rend propre et habile à remplir ses fonctions et à administrer les sacrements d'une manière convenable, de même que la grâce du baptême rend apte à recevoir les autres sacrements. »

II. **Pouvoir sur l'eucharistie.** — « Il confère encore cette puissance particulière qui a trait au très saint sacrement de l'eucharistie ; puissance pleine et parfaite dans le prêtre qui peut seul consacrer le corps et le sang de Notre Seigneur ; mais plus ou moins grande dans les ministres des ordres inférieurs, selon que leur ministère les rapproche plus ou moins des mystères de l'autel. »

III. **Le caractère.** — « Cette puissance s'appelle aussi un caractère spirituel, parce qu'elle est comme une marque imprimée dans l'âme de ceux qui sont élevés aux ordres supérieurs, et destinée à les distinguer du reste des fidèles et à les consacrer au service de Dieu. C'est elle que l'Apôtre semble avoir eue en vue quand il dit à Timothée : « *Ne néglige pas la grâce qui est en toi, et qui t'a été conférée par action prophétique, lorsque l'assemblée des anciens t'a imposé les mains* (1). » Et ailleurs : « *Je*

*sacr. ordin.* ; Thomassin. *Discipline ;* Martène, *De ant. Eccl. rit.;* Bona, *Rer. liturg.*; Bingham, *Origines eccles.* ; Assemani, *Biblioth. orient. ;* Goar, *Rituale Græc.* ; Rahmani, *Testamentum D. N. J. C. ;* Wordsworth, *The ministry of grace*, Londres, 1903 ; Many, *De sacra ordinatione,* Paris, 1905, p. 177 sq. La législation qui concernait les *Diaconesses* les tient complètement à l'écart du ministère de l'autel et de tout office propre au diacre, et, réprimant quelques abus, leur interdit de bénir de prêcher, d'entendre les confessions, etc.

1. I *Tim.*, IV, 14.

*t'avertis de ranimer la grâce de Dieu, que tu as reçue par l'imposition de mes mains* (1).

La conséquence de cette doctrine ou de l'impression du caractère par le sacrement de l'ordre est qu'on ne doit pas et qu'on ne peut pas réitérer les ordinations valides. En fait, comme en témoigne l'histoire (2), des cas de réitération du sacrement de l'ordre se sont produits jusqu'au XII[e] siècle. Nous avons expliqué comment et pourquoi. La théorie de Morin, à laquelle ressemble beaucoup celle de Schulte (3), et qui attribue à l'Eglise, particulièrement au pape, vis-à-vis du sacrement de l'ordre, un pouvoir analogue à celui qu'ils exercent sur la pénitence et le mariage, n'est pas justifiée. Prétendre, en effet, que l'Eglise peut mettre des empêchements dirimants à la réception du sacrement de l'ordre, et rendre nécessaire la juridiction pour l'exercice valide du pouvoir d'ordre, c'est assimiler trop étroitement le sacrement de l'ordre aux sacrements de la pénitence et du mariage. Dans le mariage, nous tenons à le répéter, les empêchements dirimants n'atteignent nullement le sacrement, mais le contrat ; et, dans la pénitence, la juridiction n'est requise que pour le jugement qui précède le sacrement. Or, dans l'ordre, rien de semblable : il n'y a ni contrat, ni jugement. Il n'y a donc pas sur ce point d'assimilation possible.

1. II *Tim.*, I, 6 ; *Cat. Rom.*, P. II, *De ord. sacr.*, n. 57. — 2. Voir plus haut les leçons XIX[e] et XX[e]. — 3. *Die Geschichtliche Entwicklung des rechtlichen « Character indelebilis » als Folge der Ordination*, dans la *Revue internationale de théologie*, 1901, n. 33, janvier-mars, p. 17-49. Le protestant Hahn, dans son *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer Geschichtlichen Entwicklung innerhalb des abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient*, Breslau, 1864, p. 237-241, simplifie beaucoup trop la question.

Les faits de réordination s'expliquent autrement. Ils laissent intacte la conviction où l'on a toujours été qu'un sacrement, validement conféré, tel que celui du baptême, de la confirmation et de l'ordre, ne doit jamais être réitéré. Et s'ils se sont produits, c'est parce qu'on estimait que la collation de ces sacrements, notamment de celui de l'ordre, avait été nulle. Là, sans doute, était une application erronée, dont l'explication se trouve, non point dans l'absence d'une théorie ferme déjà formulée, puisque saint Augustin l'avait opposée aux donatistes conformément à la pensée et aux déclarations du pape saint Etienne et contrairement à la pratique de saint Cyprien de Carthage et de saint Firmilien de Césarée, mais dans l'absence d'une pleine et unanime acceptation de cette théorie, qui n'a finalement triomphé qu'avec les scolastiques.

En achevant l'histoire des controverses relatives aux réordinations, dont Chardon écrivait : « C'est ainsi que la vérité, après avoir souffert quelques obscurcissements, que la prévention, les passions et la chaleur des disputes (ajoutons l'affaiblissement de la culture théologique) avaient causés, a enfin retrouvé son éclat. Cependant on peut dire que ceux qui, durant ce temps, ont pensé différemment, et ont agi en conséquence, sont en quelque matière excusables, la vérité à laquelle ils étaient opposés, ou au sujet de laquelle ils étaient chancelants, était rentrée dans le même état d'obscurité où elle était du temps de saint Cyprien, que son opposition au vrai sentiment de l'Eglise, touchant la réitération du baptême et des ordinations, n'a pas empêché d'être toujours considéré depuis, comme un des plus grands ornements de cette Eglise. On peut donc appliquer à ceux qui, depuis, n'ont pas pensé juste sur le caractère ineffaçable imprimé par l'ordination

(ou plutôt sur la nullité de l'ordination), ce que saint Augustin a dit, avec tant de lumière et de sagesse, pour excuser saint Cyprien ; surtout quand ils ont agi avec tant de droiture et de bonne foi dans cette affaire, que le saint pape Léon IX, qui ne cherchait en tout que la vérité, le bien de l'Eglise, et la réformation des abus dont tous les gens de bien gémissaient de son temps (1). ».

« On a toujours admis, observe justement M. Sallet (2), qu'une ordination validement conférée ne pouvait pas être réitérée. Les réordinations ne supposent pas la négation du caractère inamissible de l'ordre : elles supposent toujours une ordination antérieure considérée comme nulle. Qu'on se trompât sur la nullité de la première ordination, c'est incontestable ; mais cette erreur de fait laissait entière la doctrine d'après laquelle l'ordination ne peut pas être réitérée...

« D'autre part, il est sûr que les réordinations supposent une notion du pouvoir d'ordre qui n'est pas celle d'aujourd'hui. D'après la théologie, le sacrement de l'ordre confère un caractère ou pouvoir qui ne peut jamais être lié au point de devenir pratiquement nul. Au XI[e] et XII[e] siècle, on a admis que le pouvoir d'ordre pouvait être lié, soit *ipso facto* en dehors de l'Eglise, soit par la déposition perpétuelle ou la dégradation. Ainsi s'explique qu'on ait considéré certaines ordinations comme nulles, et qu'on les ait réitérées. Enfin, aux XI[e] et XII[e] siècles, on a vu quelquefois le rite essentiel du sacrement de l'ordre dans l'onction, et on a agi pour la réconciliation des hérétiques, conformément

1. *Histoire des sacrements*, dans le *Theologiæ cursus completus*, de Migne, t. XX, col. 892-893. — 2. *Les réordinations*, Paris, 1907, p 392-393.

à cette théorie. Par là encore on en est venu, sans le vouloir, à de vraies réordinations.

« Il est vrai que l'autorité doctrinale des papes a été plusieurs fois en cause au cours de ces controverses. Dans quelle mesure ? On n'hésitera pas à dire que les décisions des papes, sur ces questions, n'ont pas revêtu le caractère déterminé par le concile du Vatican, pour les définitions qui engagent la souveraine autorité des papes, en matière doctrinale. Dans l'histoire des réordinations, l'autorité des papes est bien moins engagée que dans la doctrine relative aux rapports des deux pouvoirs, dans laquelle cependant, de l'avis des théologiens, l'infaillibilité pontificale est hors de cause. »

1. **Pourquoi sept ordres ?** — « Le sacrement de l'ordre a pour fin directe le sacrement de l'eucharistie, qui est le sacrement des sacrements, comme l'appelle saint Denys. Car, de même que le temple, l'autel, les vases et les ornements sacrés ont besoin de consécration, ainsi en est-il des ministres, qui ont tous l'eucharistie pour raison de leur institution. Or, cette consécration que les ministres ont à recevoir, c'est le sacrement de l'ordre. La distinction des ordres doit donc se régler sur le rapport qu'ils ont à l'eucharistie, le pouvoir d'ordre ayant pour objet, ou la consécration de l'eucharistie elle-même, ou quelque action subalterne relative à ce sacrement. Dans le premier cas, c'est le sacerdoce ; et c'est pour cela que, dans l'ordination des prêtres, on leur met en main le calice avec le vin, et la patène avec le pain, leur donnant ainsi le pouvoir de produire sur l'autel le corps et le sang de Jésus-Christ. Ensuite la coopération des ministres se rapporte, ou au sacrement lui-même, ou à ceux qui ont à le recevoir. Dans le premier cas, elle peut avoir lieu de trois manières : la première consiste à aider le prêtre, non pas, il est vrai, dans la consécration, qui est réservée au prêtre seul, mais dans la dispensation du sacrement lui-même : et cette fonction est celle du diacre... La seconde manière consiste à préparer la matière du sacrement dans les vases

sacrés destinés à la contenir : et cette fonction est celle du sous-diacre... La troisième manière consiste à présenter la matière du sacrement: et c'est là l'office de l'acolythe... Quant au ministère relatif à la préparation de ceux qui ont à recevoir l'eucharistie, il ne peut s'exercer que sur ceux dont la conscience n'est pas pure. Or, d'après saint Denys (le pseudo-Denys), il y a trois sortes d'impurs : ceux qui, refusant de croire, sont complètement infidèles; et, quant à ceux-là, on doit leur interdire tout accès aux divins mystères et à l'assemblée des fidèles : et c'est aux portiers qu'incombe ce soin. D'autres veulent bien croire, mais ne sont pas suffisamment instruits: ce sont les catéchumènes pour l'instruction desquels a été particulièrement institué l'ordre des lecteurs... D'autres enfin sont déjà instruits et reçus au nombre des fidèles, mais se trouvent empêchés d'approcher des divins mystères par l'empire que le démon a usurpé sur eux: ce sont les énergumènes, pour lesquels a été institué l'ordre des exorcistes. » *Sum. theol.*, *Suppl.*, Q. XXXVII, a. 2.

2 La hiérarchie sacrée. — « Admirez cette belle et sainte hiérarchie! L'entrée n'en est ouverte qu'à ceux qui, par un acte de séparation, deviennent le partage du Seigneur, ses clercs, et, au sommet, le sacrement fait comme un dernier effort pour consommer son efficace et produire un merveilleux pouvoir qui, du corps naturel du Christ, s'étend à tout son corps mystique : l'épiscopat générateur des saints ordres, commis par l'Esprit-Saint au gouvernement de l'Eglise de Dieu. O sublime harmonie! Voilà sur notre pauvre petite terre neuf chœurs, imitant les chœurs de la céleste Jérusalem ! En haut, les attributions et les perfections grandissent des anges aux archanges, des archanges aux principautés, des principautés aux puissances, des puissances aux vertus, des vertus aux dominations, des dominations aux trônes, des trônes aux chérubins, des chérubins aux séraphins ; en bas, les offices s'ennoblissent, la grâce augmente, les caractères se creusent et s'accusent davantage des clercs aux portiers, des portiers aux lecteurs, des lecteurs aux exorcistes, des exorcistes à l'acolythe, de l'acolythe au sous-diacre,

du sous-diacre au diacre, du diacre au prêtre, du prêtre à l'évêque. En haut, dans la variété des attributions et des perfections tous sont anges ; en bas, dans la variété des offices et des grâces, tous sont clercs. En haut, tous sont éternellement fixés, parce que tous sont immortels ; en bas, les chœurs se poussent et montent, l'un après l'autre, des rivages du siècle aux sommets de la hiérarchie, pour réparer les sinistres moissons de la mort. En haut, en bas, les chœurs du monde angélique et du clergé évoluent par un mouvement concentrique autour du même Dieu, adorent et servent le même Dieu, reçoivent du même Dieu grandeur et sainteté, selon le rang qu'ils occupent. En haut, en bas, c'est la plus noble et la plus grandiose harmonie que Dieu ait créée... L'harmonie divine qu copie sur la terre le bel ordre des cieux est pourtant l'effet d'un de ces signes sensibles, sacro-saints, efficaces, que nous appelons des sacrements. Il mérite bien, n'est-ce pas, le nom que l'Eglise lui donne : le vénérable sacrement de l'ordre : *Venerandum sacramentum ordinis*. » Monsabré, *Conf. de N.-D.*, Conf. LXXIXe.

3. L'Evêque. — « L'évêque est au sommet de la hiérarchie et, par la sainte lignée de ses générateurs, il se rattache aux premiers élus du Christ, à ces Apôtres à qui le Sauveur a dit : « Comme mon père m'a envoyé, je vous envoie ; avec la plénitude de mes pouvoirs recevez mon esprit. » C'est par une consécration plus solennelle que celle du prêtre que l'Evêque rentre dans ses honneurs et ses pouvoirs. Trois princes de l'Eglise, trois générateurs de la grâce l'attendent et reçoivent ses serments d'obéissance, de fidélité et de dévouement à l'Eglise universelle et à l'Eglise particulière qu'il doit épouser. Après les serments, les promesses : promesses à la science sacrée qu'il faut cultiver, promesses à la tradition qu'il faut conserver, promesses aux lois de l'Eglise qu'il faut garder, promesses aux fidèles qu'il faut instruire et édifier, promesses aux pauvres, aux pélerins, à tous les misérables qu'il faut secourir d'un cœur affable et miséricordieux, et après les promesses la profession de foi à toutes les vérités qu'il faut croire et enseigner.

« Je jure, je veux, je crois, a dit l'élu ; et alors, comme pour le sacerdoce, tout le ciel est convoqué à l'effusion du don de Dieu, de la grâce insigne qui doit bénir, sanctifier et consacrer le nouvel évêque. Par l'imposition des mains tout le vase de la grâce céleste est comme renversé sur sa tête. Seigneur, s'écrie le pontife consécrateur, c'est pour le souverain sacerdoce que tu as choisi ton serviteur ; complète en lui la somme de tes pouvoirs et de ta gloire ; sanctifie-le par la rosée de ton onction sainte...

« Ce prêtre suprême, ce juge, ce roi spirituel, c'est un époux dont les destinées sont unies désormais à celles d'une Eglise. Symbole de la foi jurée, un anneau l'enchaîne mystiquement à cette sainte fiancée qu'il doit aimer d'un amour fidèle et sans tache.

« Cet époux, c'est un apôtre : entre ses mains il reçoit l'Evangile dont il doit garder religieusement le dépôt, être plus que tous l'expression vivante et prêcher au peuple la sainte doctrine. — Cet apôtre, c'est un athlète, un capitaine, un chevalier. Chevalier de Dieu, avant d'aller aux combats, tombez à genoux devant celui qui doit vous armer... Armé du casque, chevalier, couvrez vos mains du gantelet de grâce et de bénédiction, afin de les conserver toujours pures et innocentes au service d'une âme généreuse et vaillante aux bonnes œuvres. — Et maintenant : « Louons Dieu, confessons le Seigneur. » Consécrateur et consacré, donnez-vous le baiser de paix. A l'un et à l'autre nombreuses années ! *Ad multos annos* ! »
Monsabré, *Ibid.* Conf. LXXVIII<sup></sup>.



# Leçon XXXV^e

# Le Mariage

---

**I.** *Notions préliminaires.* — **II.** *Le mariage, contrat naturel.* — **III.** — *Le mariage, sacrement*

Le mariage est le second des sacrements sociaux : il vise la sanctification de l'union légitime de l'homme et de la femme, du foyer domestique et de la famille chrétienne, fondement de la société spirituelle (1). En tant qu'union naturelle et source des générations humaines, il remonte aux origines du monde ; en tant que sacrement, il doit cette dignité à Notre Seigneur, le Rédempteur de l'humanité déchue. Un acte noue le lien matrimonial et constitue l'état conjugal ; l'acte est passager, l'état est permanent. Comme acte, considéré

1. BIBLIOGRAPHIE : pour l'époque des scolastiques, voir saint Thomas. *Sum. theol.*, *Suppl.*, et saint Bonaventure ; postérieurement au concile de Trente, voir les traités de Bellarmin, Vasquez, Tanner, Sanchez, Aversa, Drouin ; plus près de nous, les traités de Perrone. Palmieri, Sasse, Pesch, etc. ; Monsabré, *Conf. de N.-D.*, LXXXV-XC ; Gihr, *Les sacrements*, trad. franç., Paris, 1900, t. IV ; pour la partie patristique, les histoires des dogmes ; Mullendorff, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Inspruck, 1878, p. 633 sq ; Schanz, *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1890, p. 22 sq ; *Sacramentenlehre* ; pour le partie canonique, les ouvrages de Cavagnis et de Rosset ; Gasparri, *De matrimonio*, 3e édit., Paris, 1904 ; voir surtout l'Encyclique *Arcanum divinæ Sapientiæ consilium*, de Léon XIII, du 10 février 1880, et le décret *Ne temere*, du 2 août 1907.

*in fieri* ou activement, c'est le contrat d'espèce très particulière par lequel un homme et une femme se donnent réciproquement le droit de vivre unis, d'accomplir les actes nécessaires à la procréation et à l'éducation des enfants; comme état, considéré *in facto esse* ou passivement, c'est la communauté de deux vies, indissolublement unies et se complétant l'une l'autre. Nous devons l'étudier dans sa nature, son essence, son objet, ses qualités, ses droits et ses devoirs, et cela avec d'autant plus de soin qu'à l'heure actuelle, cette institution est plus méconnue et plus battue en brèche par l'autorité civile, au mépris de l'enseignement de l'Eglise.

# I. Notions préliminaires

I. **Importance de ce traité.** — « Comme les pasteurs ne doivent se proposer que le bonheur et la perfection des fidèles, leur vœu le plus cher devrait être celui qu'exprimait l'Apôtre dans sa lettre aux Corinthiens : « *Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi* (1), » c'est-à-dire qu'ils se consacrassent à la continence. Car rien de plus heureux dans cette vie qu'une âme qui, après s'être soustraite aux soucis de ce monde, après avoir apaisé et éteint toute convoitise charnelle se repose uniquement dans le goût de la piété et dans la considération des choses célestes. « *Mais chacun reçoit son don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre* (2). » Or, le mariage a été orné de biens considérables et divins puisqu'il a été mis au nombre des véritables sacrements de l'Eglise catholique. Notre Seigneur a bien voulu un jour en honorer la célébration par sa présence. Il s'ensuit assez clairement qu'il faut faire connaître la doctrine qui le concerne, surtout quand on voit saint Paul et le prince des Apôtres consigner avec soin dans plusieurs passages de leurs écrits ce qui a rapport non seulement à sa dignité mais

1. I *Cor.*, VII, 7. — 2. I *Cor.*, VII, 7.

encore à ses devoirs. Inspirés l'un et l'autre par le Saint-Esprit, ils comprenaient très bien les immenses avantages qui en rejailliraient sur la société chrétienne, si les fidèles connaissaient et conservaient sans tache la sainteté du mariage, comme aussi ils prévoyaient les maux et les calamités sans nombre que l'ignorance ou la négligence sur ce point susciteraient dans l'Eglise (1). »

II. **Explication du mot.** — « Le mariage est appelé *matrimonium* (de *mater*, mère), parce que la femme doit se marier surtout pour devenir mère, ou parce que c'est à la mère que revient la fonction de concevoir, d'enfanter et d'élever les enfants *(matris munus)* ; *conjugium (*de *conjungere*, mettre sous le joug, joindre), parce que l'épouse légitime est placée avec l'époux sous un même joug ; *nuptiæ* (*de nubere*, recouvrir, cacher, et par extension se marier à cause du voile dont on couvrait la tête de la fiancée), parce que, au dire de saint Ambroise, les jeunes filles en se mariant se voilaient par pudeur, ce qui signifiait aussi qu'elles devaient être obéissantes et soumises à leur mari (2). »

III. **Définition.** — « D'après la définition ordinaire des théologiens, le mariage est l'union conjugale de l'homme et de la femme, contractée entre personnes légitimes et constituant une communauté de vie inséparable.

« Pour rendre plus intelligibles les parties de cette définition, il faut enseigner que si, dans un mariage parfait, on trouve tout à la fois et un consentement intérieur, et un pacte manifesté sensiblement, une obligation et un lien qui résultent de ce pacte, et le rapprochement des époux, rien de tout cela ne possède à vrai dire la nature et l'essence propre du mariage, sauf l'obligation et le lien exprimés par le mot *union*.

« On ajoute *conjugale*, parce que tous les autres genres de pacte par lesquels l'homme et la femme s'engagent à se prêter un mutuel secours, soit à prix d'argent, soit à d'autres titres, n'ont rien de commun avec l'essence du mariage.

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De matr. sacr.*, n. 1-2. — 2. *Ibid.*, n. 4.

« *Entre personnes légitimes*, parce que ceux à qui les lois interdisent l'union conjugale ne peuvent pas contracter mariage et n'aboutissent qu'à un acte nul, s'ils viennent à le contracter. Ainsi, par exemple, ceux dont la parenté ne descend pas au-delà du quatrième degré, les garçons avant quatorze ans, les filles avant douze, âge fixé par les lois, ne sont pas aptes à contracter légitimement le mariage.

« *Constituant une communauté de vie inséparable :* ces mots désignent l'unité indissoluble du lien matrimonial qui unit pour toujours l'époux et l'épouse (1). »

**IV. Essence du mariage.** — « C'est dans le lien que consiste la nature ou l'essence du mariage. Dire que le consentement de l'homme et de la femme constituent le mariage, c'est en indiquer la cause efficiente, comme l'ont enseigné les Pères du concile de Florence (2) ; car une obligation ou un lien ne peuvent résulter que d'un consentement ou d'un pacte (3). »

**V. Conditions du consentement.** — *Il doit être manifesté et accepté extérieurement.* « Il est avant tout nécessaire que le consentement soit exprimé par des paroles (ou par des signes sensibles équivalents), qui marquent le présent, car le mariage n'est pas une simple donation, mais un pacte mutuel ; d'où il suit que le consentement d'un seul ne saurait suffire ; il faut celui de l'un et de l'autre (des deux contractants) et pour exprimer

1. *Cat. Rom.*, P. II, *De matr. sacr.*, n. 5. — 2. Denzinger, n. 597. — 3. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 6. Cette définition du *Catéchisme Romain* concerne le mariage *in facto esse*. L'essence du mariage *in fieri*, celle qui concerne le sacrement proprement dit, consiste dans le mutuel consentement extérieurement manifesté et accepté. Placer l'essence du mariage dans son *usage* est une erreur, car dans le mariage *in fieri*, ce serait confondre l'exercice d'un droit avec le contrat qui le fonde ; et dans le mariage *in facto esse*, ce serait confondre l'exercice d'un droit avec ce droit lui-même. Ne voir l'essence du mariage que dans le *mutuel consentement* ou dans le *lien*, ce serait confondre le mariage *in fieri* et *in facto esse*. Cf. Gasparri, *De matrimonio*, 3e édit., Paris, 1904, t. 1, p. 6.

ce consentement réciproque, la parole (ou tout signe sensible équivalent) est requise (1). »

*De præsenti.* « Ce consentement doit se donner en des termes qui marquent le temps présent ; car des expressions marquant un temps à venir, seraient une promesse de mariage et non un mariage. D'ailleurs l'avenir n'existe pas encore ; or, ce qui n'est pas doit être considéré comme n'ayant rien de ferme ou de stable. Nul n'a le moindre droit conjugal sur la femme qu'il a promis d'épouser ; promettre n'est pas exécuter, bien qu'on doive tenir parole et que manquer à sa promesse soit violer la foi jurée. Au contraire, celui qui est une fois uni à un autre par le lien matrimonial, a beau le regretter ensuite, il ne peut ni changer, ni annuler ce qui est acquis. Et ainsi le contrat conjugal n'étant pas une simple promesse, mais une aliénation qui confère à l'homme un droit sur le corps de la femme et à la femme un droit sur le corps du mari (2), doit nécessairement se formuler par des paroles qui indiquent le présent, paroles dont

1. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 7. Le *Catéchisme Romain* ajoute : « Si le mariage pouvait exister avec un consentement purement intérieur, sans manifestation extérieure, il s'ensuivrait que deux personnes qui, tout en habitant des pays très éloignés et très différents, consentiraient au mariage avant de s'être fait connaître réciproquement leur intention, soit par lettre, soit par message, se trouveraient unies par le lien d'un mariage réel et solide, chose contraire à la pratique et aux décisions de l'Eglise. » *Ibid.*, n. 8. — 2. « Assurément le mariage est un contrat, un contrat qui ne ressemble pas aux autres conventions humaines, le plus élevé, le plus vénérable, je dirais presque le plus singulier des contrats. Ce que l'homme y transmet, ce n'est pas un de ces biens subalternes qui ne sont que des accessoires de sa personne ou de sa vie. Ce n'est pas un champ, sa maison, son troupeau, sa fortune, son travail, ses services, le fruit de son intelligence et de son industrie : c'est lui-même, sa propre personne, sa personne vivante et, avec sa personne, les biens qui en dépendent et qui s'y rattachent, et, sur sa personne, les droits les plus délicats et les plus intimes. » Monsabré, *Confér.* LXXXV[e].

l'efficacité survit au moment où elles sont proférées et unit ensemble l'époux et l'épouse par un lien indivisible (1). »

**VI. L'essence du mariage n'est pas dans sa consommation.** — « L'essence toute entière du mariage réside dans le lien et l'obligation imposés par le contrat. Au consentement exprimé, il n'est pas besoin de joindre la consommation matérielle de l'acte conjugal pour avoir un mariage vrai. Car nos premiers parents, avant leur péché, alors que, selon le témoignage des Pères, aucun commerce charnel n'avait encore existé entre eux, étaient unis par un mariage réel, ce qui a fait dire aux Pères que le mariage consiste non dans l'usage mais dans le consentement.

« Ces explications données, on doit enseigner que le mariage offre un double aspect : on peut le considérer ou comme une union naturelle, car il n'est pas une invention des hommes mais une institution de la nature, ou comme un sacrement, dont la vertu est supérieure aux choses naturelles. Et comme la grâce perfectionne la nature et que le spirituel ne précède point ce qui est animal mais ne vient qu'après, l'ordre logique demande qu'on traite d'abord du mariage considéré au point de vue naturel (2). »

# II. Le mariage, contrat naturel

**I. Il est d'institution divine.** — « C'est Dieu qui l'a institué, car il est dit dans la Genèse : Dieu « *les a créés mâle et femelle. Et Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez* (3). » « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui* (4). » « *Il ne se trouva pas pour l'homme une aide semblable à lui. Alors Jéhovah Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam, qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et reforma la chair à sa place. De la côte qu'il avait prise de l'homme,*

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 9. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 10-11. — 3. *Gen.*, I, 27. — 4. *Gen.*, II, 18.

*Jéhovah Dieu forma une femme, et il l'amena à Adam. Et Adam dit : « Celle-ci cette fois est os de mes os et chair de ma chair. Celle-ci sera appelée femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. » C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair* (1). » Ces paroles, au témoignage de Notre Seigneur dans saint Matthieu (2), montrent que le mariage est d'institution divine (3). »

II. Il est indissoluble. — « Non seulement Dieu l'a institué, mais encore, comme le déclare le concile de Trente (4), il y a attaché un lien perpétuel et indissoluble ; car le Sauveur a dit : « *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni* (5). » Bien que l'indissolubilité convienne au mariage comme une œuvre de la nature, c'est surtout de son titre de sacrement qu'il la tient ; ce titre élève à la plus haute perfection toutes ses propriétés naturelles. Du reste et les soins à donner aux enfants, et les autres intérêts du mariage répugnent à ce que ce lien puisse être rompu (6). »

III. Il n'est pas obligatoire. — « Quant à ces paroles : « *Soyez féconds et multipliez*, » elles ont pour but de

1. *Gen.*, II, 21-24. — 2. *Matth.*, XIX, 6. — 3. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 12. — 4. Sess. XXIV. — 5. *Matth.*, XIX, 6. — 6. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 13. Institution divine du mariage, unité et indissolubilité, trois points rappelés par Léon XIII dès le début de son Encyclique *Arcanum*. L'indissolubilité convient au véritable amour, « qui sait se dégager des sens, dit Monsabré, *Conf.* LXXXVI[e], et s'éprendre des immatérielles beautés sur lesquelles le temps et les forces de la nature n'ont pas de prise. Il ne se laisse pas surprendre, mais il choisit son objet, et quand il l'a choisi, il se dit à lui-même : « Voilà mon repos pour toujours. » C'est l'union qu'il désire, c'est l'union qu'il cherche, c'est l'union qu'il veut : l'union intime, profonde, totale .. Il croirait s'amoindrir en se partageant, il s'accuserait de mensonge s'il avait la pensée de se reprendre après s'être donné, et il ne s'exprime bien à son gré que s'il peut dire : « Je suis à vous comme vous êtes à moi, à vous tout entier et pour toujours. Nos deux vies ne font plus qu'une seule vie, en voilà pour jusqu'à la mort. »

faire connaître la cause de l'institution du mariage, et non pas d'en imposer l'obligation à chacun. Le genre humain étant multiplié comme il l'est, non seulement nul n'est forcé par aucune loi à se marier, mais la virginité est même grandement célébrée et conseillée à tous dans les saintes Lettres comme supérieure à l'état de mariage et comme plus parfaite et plus sainte que lui. Notre Seigneur lui-même a dit : « *Que celui qui peut comprendre, comprenne* (1) ; » et l'Apôtre : « *Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur, mais je donne un conseil, comme ayant reçu du Seigneur la grâce d'être fidèle* (2). »

**IV. Motifs de son institution.** — « Le premier, c'est *le besoin de répondre à cet instinct de la nature* qui veut l'union des deux sexes dans l'espoir de trouver dans la réciprocité des secours plus de forces pour supporter les incommodités de la vie et pour soutenir les infirmités de la vieillesse (3). »

1. *Matth.*, XIX, 12. — 2. I *Cor.*, VII, 25. — 3. « L'homme et la femme se donnent l'un à l'autre par l'échange de leurs volontés et de leurs consentements. Pourquoi ? Est-ce seulement pour obéir au commandement divin qui veut que l'acte créateur, dont l'humanité est issue, se prolonge indéfiniment à travers les siècles ? Est-ce seulement pour le bonheur de se voir revivre dans des rejetons qui leur ressemblent ? Est-ce seulement pour l'honneur d'entretenir au sein des sociétés humaines un foyer de vie, dont dépendent leur existence et leur force ? Non, la multiplication de l'espèce est un bien qui honore le mariage ; mais il est un bien plus relevé, plus délicat, plus intime, auquel tend l'union conjugale. Ce bien, c'est la pénétration de deux vies l'une par l'autre ; c'est une intelligence se fondant dans une autre intelligence, un cœur dans un autre cœur ; c'est le caractère donnant ou empruntant à un autre caractère ce qui lui manque ; ce sont les qualités se tempérant et s'équilibrant l'une par l'autre, les vertus se communiquant de l'une à l'autre des nuances harmonieuses. Tous ces perfectionnements au profit des conjoints qui les acquièrent, et plus encore au profit des enfants qu'ils doivent élever après leur avoir donné la vie. Car à l'enfantement matériel succède un enfantement plus

« Le second, c'est *le désir de la procréation*, non pas tant, il est vrai, pour laisser des héritiers de ses biens et de ses richesses que pour former des amis zélés de la religion et de la foi véritables. C'est là surtout ce que se proposaient les saints patriarches, quand ils prenaient des épouses, comme le montrent suffisamment les saintes Lettres. Aussi, en indiquant à Tobie le moyen de se défendre contre la violence du démon, l'ange lui disait : « *Ecoute-moi, et je t'apprendrai qui sont ceux sur lesquels le démon a du pouvoir. Ce sont ceux qui entrent dans le mariage en bannissant Dieu de leur cœur et de leur pensée, et qui se livrent à leurs passions comme le cheval et le mulet qui n'ont pas de raison : sur ceux-là le démon a pouvoir* (1). » *Mais toi,* « *tu prendras la jeune fille dans la crainte du Seigneur, guidé bien plus par le désir d'avoir des enfants que par la passion, afin que tu obtiennes dans tes enfants la bénédiction promise à la race d'Abraham* (2). »

« Ce fut là aussi l'unique motif pour lequel Dieu établit le mariage dans le commencement, ce qui rend si grave le crime de ceux qui, au sein du mariage, recourent a certaines préparations, soit pour empêcher la conception, soit pour procurer l'avortement : ces manœuvres ne sont que le complot impie de vrais homicides (3). »

noble et plus laborieux, l'enfantement de la vie intellectuelle, morale, religieuse. C'est à cette œuvre que les deux vies perfectionnées de l'homme et de la femme appliquent toute leur vertu, et cette œuvre est la sublime fin de leur contrat. » Monsabré, *Conf.* LXXXV[e].

1. *Tob.*, VI, 16-17. — 2. *Tob.*, VI, 22. — 3. Le *Catéchisme Romain* flétrit ici, n. 15, les manœuvres abominables, renouvelées du paganisme, que l'immoralité pratique si couramment de nos jours. On recherche la satisfaction brutale de l'instinct sexuel, mais contrairement aux lois de la nature et de Dieu ; on limite de parti pris le nombre des enfants, et le malthusianisme est l'une des plaies les plus hideuses de notre société gangrénée ; on recourt parfois à des procédés criminels, qui sont « de vrais homicides. » La perte de la foi entraîne la perte des mœurs, et les lois civiles res-

« Tels sont les motifs (intrinsèques) qui peuvent servir de mobile à quiconque veut se marier pieusement et religieusement, comme il convient aux enfants des saints. Il en est d'autres encore (extrinsèques) qui peuvent pousser les hommes à se marier, et à préférer, lors du choix d'une épouse, celle-ci à celle-là, comme aussi le désir de laisser des héritiers, les richesses, la beauté, l'éclat de la naissance, la ressemblance des caractères ; ils ne sont pas blâmables, attendu qu'ils ne répugnent pas à la sainteté du mariage, et que, dans les saintes Lettres, Jacob n'est pas repris pour avoir préféré Rachel à Lia à cause de sa beauté (1). »

V. Biens du mariage. — Au point de vue naturel, le mariage prive de certains biens et n'est pas sans inconvénients, comme a soin de le remarquer saint Paul : les personnes mariées ne sont pas exemptes « d'afflictions dans la chair (2), » et sont partagées dans le service de Dieu (3). C'est la rançon des avantages qu'il offre, tels que celui de la famille, de la fidélité et, depuis la chute, de remède contre la concupiscence. Le mariage « donne aussi de la dignité à l'union des sexes, qui serait fortement condamnable en dehors de lui.

« Le premier de ces biens, c'est *la famille*, c'est-à-dire les enfants nés d'une légitime et véritable épouse. l'Apôtre en faisait tant de cas qu'il disait : La femme « *sera sauvée en devenant mère* (4) ; » parole qui doit s'entendre non seulement de la génération des enfants, mais encore

tent impuissantes dans la répression de ces crimes. Cf. Monsabré, *Conférence* LXXXIX[e].

1. « Je voudrais, dit saint Paul, que vous fussiez sans préoccupation. Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur ; celui qui est marié a souci des choses du monde, et cherche à plaire à sa femme, et il est partagé. De même la femme, celle qui n'a pas de mari, et la vierge, ont souci des choses du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit ; mais celle qui est mariée a souci des choses du monde, elle cherche à plaire à son mari, » et elle aussi est partagée. I *Cor.*, VII, 32-34. — 2. I *Cor.*, VII, 28. — 3. I *Cor.*, VII, 32-34. — 4. I *Tim.*, II, 15.

de leur éducation et des principes qui forment à la piété, car il ajoute : « *Pourvu qu'elle persévère dans la foi.* » L'Ecriture dit en effet : « *As-tu des enfants, instruis-les et plie-les au joug dès leur enfance* (1). » Même doctrine dans l'Apôtre. Et les saintes Lettres nous présentent Tobie, Job et d'autres très saints patriarches comme des modèles admirables à imiter dans cette éducation des enfants.

« Le second de ces biens, c'est *la foi*, non pas cette vertu habituelle qui nous pénètre lors de la réception du baptême, mais cette fidélité qui lie si étroitement le mari à son épouse et l'épouse à son mari qu'ils livrent leur corps à la puissance l'un de l'autre et qui promet de ne jamais violer le pacte saint du mariage. Cela se déduit aisément des paroles prononcées par notre premier père, quand il reçut Eve pour épouse, et confirmées plus tard par le Christ Notre Seigneur : « *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair* (2). » Cela se déduit encore de ce passage de l'Apôtre : « *La femme n'a pas puissance sur son propre corps, mais le mari, pareillement le mari n'a pas puissance sur son propre corps, mais la femme* (3). » C'est donc avec beaucoup de justice que le Seigneur établit dans l'ancienne loi les peines les plus sévères contre les adultères qui violent cette foi conjugale.

« Cette foi demande en outre que l'époux et l'épouse s'aiment d'un amour tout particulier, à la fois chaste et saint, non point à la façon des adultères, mais comme le Christ a aimé son Eglise. C'est la règle posée par l'Apôtre : « *Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise* (4). » Or, le Christ n'a certainement entouré l'Église de son immense charité qu'en vue, non de son propre avantage, mais de l'utilité de son épouse (5). »

Depuis la chute, il est un troisième avantage, « c'est celui, pour quiconque a conscience de sa faiblesse et ne veut point soutenir les combats de la chair, de trouver

1. *Eccli*, VII, 23. — 2. *Gen.*, II, 24 ; *Matth.*, XIX, 5. — 3. I *Cor.*, VII, 4. — 4. *Ephes.*, V, 25. — 5. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 30.

dans le mariage *un remède contre la concupiscence*, c'est ce qui a fait dire à l'Apôtre : « *Pour éviter toute impudicité, que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari* (1). » Et après avoir établi qu'on pouvait quelquefois s'abstenir de l'usage du mariage pour vaquer à la prière, il ajoute : « *Remettez-vous ensemble, de peur que Satan ne vous tente pas par suite de votre continence* (2). »

Enfin, depuis l'Evangile, — et cet avantage dépasse tous les autres parce qu'il les consacre et leur donne leur souveraine perfection, — c'est que le mariage, pour les chrétiens, n'est pas un simple contrat naturel, mais un *sacrement*. C'est à ce point de vue qu'il mérite surtout notre attention.

**VI. Sainteté du mariage.** — « Puisque Dieu lui-même a institué le mariage, dit Léon XIII, et puisque le mariage a été dès le principe comme une image de l'incarnation du Verbe, il s'ensuit qu'il y a dans le mariage quelque chose de sacré et de religieux, non point surajouté, mais inné, qui ne lui vient pas des hommes, mais de la nature elle-même. C'est pour cela qu'Innocent III et Honorius III ont pu affirmer sans témérité et avec raison que le sacrement (au sens large) du mariage existe parmi les fidèles et parmi les infidèles. Nous en attestons les monuments de l'antiquité, les usages et les institutions des peuples qui ont été les plus civilisés et qui ont été renommés par la connaissance plus parfaite du droit et

1. I *Cor.*, VII, 2. — 2. I *Cor.*, VII, 5 ; *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 15. Ces biens naturels du mariage légitiment le contrat et rendent licite l'acte conjugal. Il n'est pourtant pas nécessaire qu'on ait en vue explicitement le premier des trois, la procréation des enfants, il suffit qu'on ne l'exclue pas positivement. D'une part, en effet, l'apaisement de la concupiscence est un remède appréciable, puisque l'Apôtre conseille le mariage à ceux qui ne peuvent se contenir (I *Cor.*, VII, 9) ; et, d'autre part, l'usage du mariage n'est pas indispensable, c'est un droit auquel les époux peuvent librement renoncer pour ne se contenter que de l'amour conjugal et de la vie domestique en commun.

de l'équité, il est certain que, dans l'esprit de tous ces peuples, par suite d'une disposition habituelle et antérieure, chaque fois qu'ils pensaient au mariage, l'idée s'en présentait toujours sous forme d'une institution liée à la religion et aux saintes choses. Aussi, parmi eux, le mariage ne se célébrait guère sans des cérémonies religieuses, l'autorité des pontifes et le ministère des prêtres. Tant avaient de force sur les esprits, même dépourvus de la doctrine céleste, la nature des choses, le souvenir des origines, la conscience du genre humain. Le mariage est donc sacré par son essence, par sa nature, par lui-même (1). »

VII. **Atteintes portées au mariage.** — Mais, à cause de la déchéance humaine, ce contrat naturel, sacré en lui-même, ne s'est pas maintenu dans sa grandeur originelle et n'a pas conservé son double caractère d'unité et d'indissolubilité. La polygamie et le divorce lui ont porté les coups les plus funestes.

« Qu'on prenne la loi de la nature ou la loi de Moïse, il est facile de remarquer que, depuis le péché, le mariage ancien avait singulièrement dégénéré de sa dignité et de sa pureté primitives. Sous l'empire de la loi de nature, on trouve beaucoup de patriarches mariés à plusieurs femmes à la fois ; de son côté, la loi de Moïse permettait le divorce par la délivrance, en certains cas, du *libellus repudii* : deux choses supprimées par la loi évangélique qui a ramené ainsi le mariage à son état premier (2). »

*La polygamie.* « Et ce qui montre bien que la polygamie était contraire à l'institution originelle du mariage (3), ce sont les paroles que rappelle Notre Seigneur : « *L'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront les deux une seule chair* (4). » Cela

1. Encyclique *Arcanum*. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 24. — 3. Il ne faut pas la blâmer, remarque le *Catéchisme Romain*, chez certains patriarches, parce qu'ils ne l'ont pratiquée que par une tolérance divine ; n. 25. — 4. *Matth.*, XIX, 5-6.

montre clairement que le mariage fut institué pour être l'union de deux personnes seulement et non de plusieurs. Il l'enseigne, du reste, très nettement ailleurs : « *Celui qui renvoie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère ; et celui qui épouse une femme renvoyée, se rend adultère* (1). » Car s'il était permis à l'homme d'avoir plusieurs femmes, on ne verrait pas du tout pour quelle raison il serait regardé adultère quand il renverrait la première pour en prendre une seconde, plutôt que lorsqu'il en épouserait une nouvelle en gardant la précédente (2). »

*Le Divorce.* « Le même témoignage de Notre Seigneur prouve très bien qu'aucun divorce ne saurait rompre le lien matrimonial ; car si, après le billet de répudiation, la femme était affranchie de la loi qui la lie à son mari, elle pourrait, sans adultère, se marier à un autre. Or, Notre Seigneur décide positivement que quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère. C'est donc que la mort seule peut rompre le lien conjugal. L'Apôtre n'enseigne pas autre chose : « *La femme est liée aussi longtemps que vit son mari ; si le mari vient à mourir, elle est libre de se remarier à qui elle voudra ; seulement que ce soit dans le Seigneur* (3). » « *Quant aux personnes mariées, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare point de son mari ; si elle en est séparée, qu'elle reste sans se remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari ; pareillement que le mari ne répudie point sa femme* (4). » Telle est l'alternative que l'Apôtre laisse à la femme qui a quitté son mari pour une cause légitime, ou de rester sans mari, ou de se réconcilier avec le premier. Car la sainte Eglise ne permet point à l'homme et à

1. *Matth.*, XIX, 9. — 2. « Cela explique, ajoute le *Catéchisme Romain*, n. 26, pourquoi il se fait que si un infidèle qui d'après les mœurs et les usages de son pays, a épousé plusieurs femmes, se convertit à la vraie religion, l'Eglise lui fait un devoir de les quitter toutes, sauf la première, qu'il doit regarder comme sa véritable et légitime épouse. » — 3. I *Cor.*, VII, 39.
4. I *Cor.*, VII, 10-11.

la femme de se séparer sans de graves motifs (1). »

*Avantages de l'indissolubilité.* — « Et pour qu'on n'aille pas trouver trop dure la loi qui rend le mariage indissoluble, il faut montrer les avantages qui s'y rattachent (2). Le premier, c'est de faire comprendre aux hommes que, dans un mariage à conclure, on doit considérer les vertus et la ressemblance des caractères plutôt que la richesse et la beauté : dispositions les plus propres à contribuer au bonheur de la communauté, nul ne saurait en discon-

1. Léon XIII, dans son encyclique *Arcanum*, relève ce double inconvénient de la polygamie et du divorce. « L'union de nos premiers parents, dit Monsabré, *Conf.* LXXXV[e], ne fut pas longtemps ce que Dieu l'avait faite. L'homme, en désobéissant, renversa le dessein de son Créateur et fit à sa nature une blessure mortelle dont toute sa race devait se ressentir. Le mariage ne cessa point d'être une chose divine et fut longtemps respecté dans les traditions de l'humanité ; mais contre les souvenirs sacrés qui se transmettaient d'âge en âge, les passions de la nature déchue ourdissaient une criminelle conspiration. Elles eurent le dessus, et les saintes lois du mariage furent bientôt partout méprisées... La femme ne fut plus l'inséparable compagne de la vie de l'homme, pour laquelle il devait tout quitter, l'aide qui lui demandait un cœur sans partage, l'os de ses os avec lequel il ne devait plus faire qu'une seule chair. On le vit, despote sensuel et implacable, multiplier les unions, rassembler autour de lui des troupeaux pour varier les plaisirs de sa couche, répudier, vendre, donner, échanger, traiter comme une esclave la mère de ses enfants. Aucune plume honnête n'oserait raconter tous les déshonneurs de l'union conjugale parmi les gentils. Un peuple avait été séparé de la gentilité pour donner son sang au Libérateur que le monde attendait : gardien des saintes traditions de l'humanité, il honora le mariage plus que les autres peuples, et cependant, à cause de la dureté de son cœur qui l'exposait à des violences capables d'ensanglanter le foyer domestique, Dieu, son maître et seigneur, dut relâcher les liens de l'indissolubilité primitive, et lui, abusant de cette indulgence, se donnait des libertés que ne pouvaient contenir les rigoureuses formalités de la loi et qui tendaient à confondre ses mœurs avec celle des gentils. » — 2. Voir la citation à la fin de cette leçon.

venir. Et puis, si le divorce pouvait rompre le mariage, les hommes ne manqueraient presque jamais de raisons pour se séparer : l'antique ennemi de la paix et de la pureté lui en susciteraient chaque jour de nouvelles (1). »

## III. Le mariage, sacrement

I. **Observations préliminaires.** — Avant le christianisme, le mariage ne fut pas un sacrement au sens propre du mot ; il ne compta même pas au nombre des sacrements de l'ancienne loi mosaïque, bien qu'il eût un caractère moral et religieux ; ce n'était un sacrement qu'au sens large du mot, en tant que type imparfait de la future incarnation du Verbe et de l'union du Christ avec son Eglise. C'est Notre Seigneur qui a élevé à l'ordre surnaturel l'institution divine primitive et en a fait un moyen de communiquer la grâce. Le contrat matrimonial est devenu le sacrement proprement dit, et l'état de mariage, qui en est la suite, participe à sa manière à cette sacramentalité.

Que le mariage soit un sacrement de la loi nouvelle, c'est ce qui est affirmé formellement depuis le XIIe siècle ; mais antérieurement, à cause de l'état rudimentaire où en était encore la théologie des sacrements, « l'efficacité du contrat conjugal, au point de vue de la grâce, n'est point attestée avec toute la clarté désirable (2). » Au dire des protestants, ni l'Ecriture, ni les Pères, ne prouvent la sacramentalité du mariage ; et c'est pourquoi ils l'ont rayé de la liste des sacrements. Le concile de Trente les a condamnés et a défini, sur ce point, la doctrine catholique. Le *Catéchisme Romain* a

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 27-29. — 2. Gihr, *Les Sacrements*, trad. franç., t. IV, p. 240.

esquissé la preuve que le mariage est un vrai sacrement et Léon XIII l'a développée dans son encyclique *Arcanum*. Malgré cela, on nous dit que « le mariage n'a pu devenir un sacrement que dans l'Eglise après la résurrection du Sauveur ; mais la considération du mariage comme un sacrement suppose tout le développement de la doctrine de la grâce et de la théologie sacramentelle (1). » Pie X a condamné cette manière de voir (2).

Il convient donc de savoir ce que disent et ce que nous autorisent à conclure les témoignages scripturaires et patristiques. Et s'il est vrai que « l'efficacité sacramentelle du mariage chrétien n'est exprimée clairement et directement, ni chez les Pères, ni dans l'Ecriture », comme le concède Gihr (3), il n'en est pas moins vrai que « la démonstration théologique de l'existence de ce sacrement peut se faire par voie de conclusion et en recourant a d'autres vérités incontestables. La manière dont l'Ecriture et les Pères nous parlent de la sainteté du mariage, du rang qu'il tient dans le royaume de Jésus-Christ, du but qu'il remplit, ne peut suffisamment s'expliquer qu'en admettant qu'on lui reconnaît la dignité et l'efficacité d'un sacrement. »

II. Preuve scripturaire. — Le passage de l'Ecriture, ordinairement allégué pour démontrer la sacramentalité du mariage, est celui de l'épître aux Ephésiens, où saint Paul fait connaître les devoirs des époux (4) ; c'est celui que signale le *Catéchisme*

1. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 255. — 2. Décret *Lamentabili*, prop. 51. — 3. Gihr, *loc. cit.*, p. 240. — 4. « Que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au Seigneur ; car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est chef de l'Eglise, son corps, dont il est le Sauveur, Or, de même que l'Eglise est soumise au Christ, les femmes

*Romain* (1). Mais Vasquez, Estius et d'autres ne lui reconnaissent aucune valeur probante. Ce qui est beaucoup dire. Sans doute, ce passage ne renferme pas une preuve formelle et explicite, mais il n'en est pas moins de capitale importance : il offre une base solide pour une preuve satisfaisante, car il ne peut s'entendre logiquement que si le mariage est un sacrement. C'est pourquoi le concile de Trente se contente de dire que saint Paul y insinue que le mariage chrétien est un signe efficace de la grâce et qu'il autorise à conclure que le mariage est vraiment un sacrement.

Qu'enseigne, en effet, l'Apôtre si ce n'est les devoirs d'état, les obligations spéciales qui incombent aux époux chrétiens ? Il pose en principe que l'union conjugale symbolise et représente au mieux l'union mystique de Jésus-Christ avec son Eglise, et cela, non en vertu de sa nature propre, mais par suite d'une disposition positive de Dieu, manifestée lors de son institution à l'origine du monde et confirmée par Notre Seigneur. Aussi l'appelle-t-il

doivent être soumises à leurs maris en toutes choses. Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître devant lui, cette Eglise, glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs femmes, comme leur propre corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même. Car jamais personne n'a haï sa propre chair ; mais il la nourrit et l'entoure de soins, comme fait le Christ pour l'Eglise, parce que nous sommes membres de son corps, formés de sa chair et de ses os. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et de deux ils deviendront une seule chair. Ce mystère est grand : je veux dire, par rapport au Christ et à l'Eglise. » *Eph.*, v, 22-32.

1. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 19.

« *un grand mystère par rapport au Christ et à l'Eglise* (1). » Or, d'après saint Paul lui-même, l'union du Christ avec son Eglise est une union essentiellement sanctifiante. Car le Christ « *a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale.., pour la faire paraître... sainte et immaculée* (2). » L'union conjugale, représentant cette union sanctifiante, est donc un signe de la grâce sanctifiante. Avant le chistianisme, elle signifiait cette grâce comme future ; depuis le christianisme, elle la signifie comme présente. Les chrétiens qui se marient, étant membres du corps du Christ, symbolisent excellemment l'union du Christ avec son Eglise : l'acte qu'ils font, le rite qu'ils accomplissent, est donc un signe sensible de la grâce sanctifiante. Est-il aussi un signe efficace de cette grâce ?

Le rapprochement que fait saint Paul entre l'union conjugale de l'homme et de la femme et l'union mystique du Christ avec son Eglise autorise à répondre affirmativement. Il est certain que l'union mystique du Christ avec son Eglise est sanctifiante. L'union chrétienne des époux doit donc l'être pareillement ; elle ne signifie pas seulement cette grâce, elle la confère, autrement dit elle est un sacrement (3).

1. *Eph*.. v, 32. — 2. *Eph*., v, 25-27. — 3. « L'économie du salut propre au Testament Nouveau a cet avantage que les signes de la grâce, institués par Dieu ou par Jésus-Christ, produisent aussi cette grâce par une vertu objective, qui leur est inhérente. Nous sommes ainsi autorisés à conclure que le contrat rituel du mariage n'est pas seulement le signe, mais la cause instrumentale de la grâce que Dieu destine et confère aux époux pour qu'ils remplissent d'une manière méritoire leurs devoirs d'état, en d'autres termes, que contracter mariage entre fidèles est à proprement parler un acte sacramentel. Cette signification et cette effica-

On comprend alors les conseils de l'Apôtre aux époux chrétiens. Le mari est à son épouse ce que le Christ est à son Eglise, son chef ; la femme est à son mari ce que l'Eglise est au Christ, sa compagne fidèle, son aide soumise. Le mari doit aimer sa femme comme le Christ a aimé l'Eglise. Or, le Christ l'a aimée pour la sanctifier et l'a sanctifiée ; de même le mari doit aimer son épouse pour la sanctifier et en la sanctifiant. Comment le ferait-il sans la grâce sanctifiante ? Il la possède donc ; et l'on s'explique alors que l'acte qui l'unit à son épouse soit *un grand mystère*. « En tant que le lien surnaturel du mariage chrétien signifie en même temps la grâce par laquelle, dans une incommensurable charité, Jésus-Christ confère sans cesse à l'Eglise, son épouse, une pureté et une beauté sans tache, cette manière de signifier doit être regardée comme pratiquement efficace. Ce lien sacré, et par conséquent indissoluble, donne aux époux chrétiens, qui sont déjà les membres du corps mystique de Jésus-Christ, un droit permanent à des grâces spéciales sans lesquelles ils ne pourraient convenablement imiter la merveilleuse union de Jésus-Christ et de l'Eglise, ni remplir leur haute mission... Nous avons donc, dans le mariage chrétien, une image profonde, parce qu'elle est surnaturelle, de l'ineffable communion de vie et d'amour entre Jésus-Christ et son Eglise. Le mariage entre baptisés symbolise cette

cité vraiment sacramentelles n'appartiennent pas exclusivement au contrat extérieur et sensible ; elles appartiennent encore, quoique d'une façon un peu différente, au lien invisible et permanent, résultant de ce contrat. Ainsi le mariage chrétien, non seulement *in fieri* mais encore *in facto esse*, a l'efficacité de produire la grâce, ce qui est le propre des sacrements du Testament Nouveau. » Gihr, *Les sacrements*, t. IV, p. 246-247.

union, non plus seulement par ses propriétés naturelles d'unité et d'indissolubilité, mais encore par la grâce et par la sainteté du sacrement. C'est ce que l'on peut conclure de la manière dont l'Apôtre développe l'analogie qui existe entre le type divin et l'image humaine (1). »

III. **Preuves patristiques.** — Sans être plus explicites que l'Ecriture, les Pères n'en tiennent pas moins un langage qui ne peut raisonnablement s'expliquer que s'ils regardaient le mariage chrétien comme un sacrement. Ils ne se sont pas contentés de défendre son honnêteté naturelle contre les encratites, les gnostiques et les manichéens, comme aussi son unité et son indissolubilité, en rappelant l'enseignement précis de Notre Seigneur et de l'Apôtre, mais encore ce qu'ils ont dit implique la sacramentalité de l'union conjugale.

Notre Seigneur, observent-ils, a *consacré* et *sanctifié* le mariage d'une manière spéciale en assistant aux noces de Cana. « Il y vint non seulement pour en relever la chasteté et l'honnêteté, mais encore pour lui rendre ce qui lui manquait et l'adoucir par la grâce (2) ; » « pour affermir la chasteté conjugale et montrer le *sacramentum nuptiarum* (3) ; » « pour le sanctifier par la bénédiction de sa présence (4) ; » « pour y faire un miracle et par suite pour sanctifier le principe de la génération humaine, pour donner sa bénédiction aux contractants et sa grâce pour sanctifier la naissance des enfants (5). »

1. Gihr, *Les sacrements*, t. IV, p. 248-249. — 2. S. Epiphane, *Hær.*, LI, 30 ; *Patr. gr.*, t. XLI, col. 942. — 3. S. Augustin, *In Joan.*, tract. IX, 2 ; *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 1459. — 4. Maxime, *Homil.*, XXIII, 7 ; *Patr. lat.*, t. LVII, col. 274. — 5. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, II, 1, c. 2 ; *Patr. gr.*, t. LXXIII, col. 223.

La célébration du mariage est un rite sacré. « Il convient que les fiancés se lient par le mariage de l'avis de l'évêque, pour que l'union conjugale soit selon le Seigneur et non selon la concupiscence (1). » *Unde sufficiamus*, dit Tertullien, *ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet* (2) ? Le mariage, dit saint Ambroise, est sanctifié par la bénédiction sacerdotale (3).

La grâce est annexée au mariage (4). *Matrimonium habet jam ex parte divinæ gratiæ patrocinium* (5). Saint Ambroise affirme que celui qui a des relations avec une autre que son épouse, pèche contre Dieu, dont il viole la loi et *détruit la grâce* (6). Le pape Innocent I exige que le mariage qu'un homme avait contracté, du vivant de son épouse devenue captive, soit dissous, parce que, suivant la foi catholique, le seul mariage valide est l'union contractée la première fois et *fondée sur la grâce* (7).

1. S. Ignace, *Epist. ad Polyc.*, v, 2 ; Funk, t. I, p. 251. — 2. *Ad uxor.*, II, 9 ; *Patr. lat.*, t. I, col. 1302. — 3. *Epist.* XIX, 7 ; t. XVI, col. 984. « Illa benedictio, quam nupturæ sacerdos imponit apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur.» S. Sirice, *Epist.* I, 4 ; t. XIII, col. 1136. « Les fidèles doivent appeler le prêtre et nouer le lien du mariage par des prières et des bénédictions, afin que l'amour de l'époux s'accroisse, que la chasteté de l'épouse grandisse et que toutes choses tendent à ce but, que les œuvres vertueuses entrent dans cette demeure, que les embuches du démon en soient écartées et que les époux eux-mêmes, unis par l'aide du Seigneur, vivent dans la joie. » S. Chrysostome, *In Gen.*, homil. XLVIII, 6. — Les monuments de l'archéologie chrétienne montrent le Christ unissant et bénissant les époux. Cf. Garucci, *Storia dell' arte cristiano*, t III, p. 179 sq ; Kraus, *Realencyclopædie*, t. I, p. 383 sq. — 4. Origène. *In Matth.*, t. XIV, 16 ; *Patr. gr.*, t. XIII, col. 1230. — 5. Tertullien, *Ad uxor.*, II, 7 ; t. I, col. 1299. — 6. *De Abraham*, I, VII, 59, t. XIV, col. 443. — 7. *Epist.* XXXVI ; *Patr. lat.*, t. XX, col. 602.

« Saint Augustin examine en détail une série de questions qui se rapportent au mariage. Il y affirme, plus que d'autres Pères, la sacramentalité du mariage chrétien. Il rappelle avec insistance quelle grande différence existe entre le mariage en dehors du christianisme et le mariage parmi les fidèles. Le privilège caractéristique du lien conjugal « chez le peuple de Dieu » ou « dans la cité de notre Dieu, » c'est, répète-t-il souvent, « la sainteté du sacrement, » et de la dignité sacramentelle du mariage, il conclut à l'indissolubilité. Que le saint docteur prenne, ici, le mot sacrement au sens rigoureux de l'expression et qu'il veuille qu'on l'entende ainsi, cela ressort suffisamment de son exposition elle-même (1). En effet, il compare le lien conjugal au caractère du baptême et à celui de l'ordre au point de vue de la sacramentalité, c'est-à-dire de la sainteté, de l'inamissibilité, de la permanence. De même que le caractère imprimé par le baptême et par l'ordination est sacramentel, c'est-à-dire inamissible, de même le lien conjugal résultant de l'alliance matrimoniale est sacramentel, c'est-à-dire indissoluble. Ce lien sacramentel est, précisément comme le caractère sacramentel, *res et simul sacramentum ;* en d'autres termes, d'une part il est signifié et produit par un rite sacramentel sensible, d'autre part et en même temps il signifie et il cause la grâce sacramentelle d'état. Si donc saint Augustin n'a pas nommé expressément l'efficacité de ce sacrement sous le rapport de la grâce, cette efficacité n'en est pas moins implicitement affirmée dans les principes

1. Vasquez, *De matrim.*, disp., 2, c. 5, n. 30, conteste la valeur probante des textes Augustiniens (ceux-ci sont empruntés au *De nup. et concup.*, XVII, 19 et au *De bono conjug.*, XXIV-32). Voir en sens contraire Schanz, *Sacramentenlehre,* p. 729, 732.

que le saint docteur invoque et cette conclusion s'impose (1). »

IV. Accord des Eglises. — Que le mariage soit un sacrement, c'est ce que montre l'accord de l'Eglise grecque avec l'Eglise latine. Les schismatiques et les hérétiques d'Orient, malgré leur séparation qui remonte au v[e] siècle, regardent, eux aussi, le mariage comme un vrai sacrement, produisant une augmentation de grâce sanctifiante et conférant le droit à des grâces actuelles pour l'accomplissement de tous les devoirs qui en résultent (2). C'était donc, avant leur rupture, l'enseignement de toute l'Eglise, la foi traditionnelle. Ce fait remarquable caractérise un état de choses qui prouve qu'à défaut de textes formels et explicites, que ne nous offrent ni l'Écriture ni les Pères, la tradition est ferme et ne permet pas d'avoir le moindre doute sur la sacramentalité du mariage.

V. Définition dogmatique. — Il ne faut donc pas s'étonner que, pour condamner l'hérésie, l'Eglise ait fini par définir que le mariage est au nombre des sacrements institués par Notre Seigneur. Déjà Lucius III, au XII[e] siècle, avait dit que penser ou enseigner autrement que l'Église romaine sur ce point particulier, ce serait encourir l'anathème (3). Le second concile de Lyon, en 1274, et le Décret *pro Armenis*, d'Eugène IV, rangent le mariage parmi les sacrements (4). Le concile de Trente n'a fait que

1. Gihr, *loc. cit.*, p. 242-243. Sur l'argument patristique, Müllendorf, *Zeitschrift für Katholische Theologie*. Inspruck, 1878. p. 639 sq.; Schanz, *Theologische Quartalschrift*, Tubingue. 1890, p. 22 sq. — 2. Cf. Drouin, *De sacr. matrim.*, p. 1, probat. 1 et 2. — 3. Denzinger. n. 339. — 4. Denzinger, n. 388, 597.

proclamer solennellement la foi chrétienne et traditionnelle (1). Réformateurs du XVIe siècle, protestants contemporains et modernistes sont donc condamnés légitimement.

Et le *Catéchisme Romain* a raison de dire : « Signifier et communiquer la grâce, ce qui est le propre d'un sacrement, sont deux effets attribués au mariage par le concile de Trente. « La grâce propre à perfectionner l'amour naturel des époux, à fortifier leur indissoluble union et à les sanctifier, nous a été méritée par la passion de Jésus-Christ lui-même, l'auteur et le consommateur de nos vénérables sacrements. » Il faut donc enseigner que c'est à la grâce de ce sacrement que l'on doit de voir des époux, unis par les liens d'une tendresee mutuelle, se reposer, satisfaits, dans l'affection l'un de l'autre, ne point courir après des amours et un commerce étrangers et illicites, mais rendre le mariage honorable en tout et conserver le lit nuptial sans souillure (2). »

Et c'est parce qu'il est un sacrement, continue le *Catéchisme Romain* (3), que le mariage chrétien l'emporte sur le mariage tel qu'il était pratiqué soit chez les gentils, sous la loi naturelle, soit chez les juifs, sous la loi mosaïque.

1. **Le mariage élévé à la dignité de sacrement.** Dans son encyclique *Arcanum divinæ sapientiæ consilium*, du 10 février 1880, Léon XIII rappelle d'abord l'institution divine du mariage et la double atteinte dont il fut l'objet par la polygamie et le divorce chez les gentils et les juifs. Il ajoute ensuite : « Tous les vices et toutes les hontes, dont les mariages étaient souillés, trouvèrent en Dieu le relèvement et le remède ; car Notre Seigneur Jésus-Christ, rétablissant la dignité humaine et perfectionnant les lois mosaïques, fit du mariage un des objets importants de sa sollicitude. En effet, il ennoblit

1. Sess. XXIV, can. 2 ; Denzinger, n. 847. — 2. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 20-21. — 3. *Ibid.*, n. 22-23.

par sa présence les noces de Cana, en Galilée, et il les rendit mémorables par le premier de ses miracles. En vertu de ces faits, et à partir de ce jour, il semble que le mariage ait commencé à recevoir un caractère nouveau de sainteté. Ensuite, le Sauveur rappela le mariage à la noblesse de sa première origine, en réprouvant les mœurs des juifs au sujet de la pluralité des épouses et de l'usage de la répudiation, et surtout en proclamant le précepte que personne n'osât séparer ce que Dieu lui-même avait uni par un lien perpétuel... Mais ce que l'autorité de Dieu avait décrété et établi au sujet du mariage, les Apôtres, messagers des lois divines, le confièrent plus complètement et plus explicitement à la tradition et à l'Ecriture. C'est le lieu de rappeler ce que, à la suite des Apôtres, les saints Pères, les conciles et la tradition de l'Eglise universelle ont toujours enseigné, savoir que le Christ Notre Seigneur a élevé le mariage à la dignité du sacrement ; qu'il a voulu en même temps que les époux, assistés et fortifiés par la grâce céleste, fruit de ses mérites, puisent la sainteté dans le mariage même ; que dans cette union devenue admirablement conforme au modèle de son union mystique avec l'Eglise, il a rendu plus parfait l'amour naturel et resserré plus étroitement encore, par le lien de la divine charité, la société, indivisible par nature, de l'homme et de la femme... De même nous avons appris par les Apôtres que le Christ a voulu que l'unité et la stabilité perpétuelle du mariage, exigées par l'origine même de cette institution, fussent saintes et à jamais inviolables... Pour tous ces motifs, le mariage apparut comme un grand sacrement (*Eph.*, v. 32), honorable en tout (*Hebr.*, XIII, 4), pieux, chaste, digne d'un grand respect, en raison des choses sublimes dont il est la signification et l'image. Mais la perfection et la plénitude du mariage n'est pas contenue tout entière dans ce qui vient d'être rappelé. Car, d'abord, un bien plus noble et plus élevé qu'auparavant fut proposé à l'union conjugale, puisque la fin qui lui fut assignée ne fut pas seulement de propager le genre humain, mais de donner à l'Eglise des enfants, des concitoyens des saints et mem-

bres de la famille de Dieu *(Eph.*, II, 19), c'est-à-dire de faire qu'un peuple fût engendré et élevé pour le culte et la religion du vrai Dieu et de Notre Seigneur Jésus-Christ. En second lieu, les devoirs de chaque époux furent nettement définis, et leurs droits exactement déterminés. » Encyclique *Arcanum.*

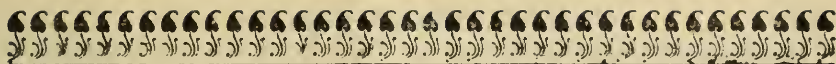
2. **Le mariage est un sacrement.** — « Que l'hérésie subtilise tant qu'elle voudra sur ces paroles de saint Paul *(Eph.*, V, 22-32). Elle n'effacera pas de l'histoire l'interprétation qu'en ont donnée les saints Pères. Elle n'empêchera pas le bon sens de croire à la transformation et à l'exaltation du mariage en le voyant rapproché, dans l'enseignement apostolique, de l'union mystérieuse et typique du Christ et de son Eglise. Ce texte de l'Apôtre est plein de mystères ineffables : mystères dans l'union du Christ et de son Eglise ; mystères dans l'union de l'homme et de la femme. Et ce sont ces deux unions que l'Apôtre appelle un grand sacrement. Ni l'une ne serait le type, ni l'autre ne serait la copie fidèle, le symbole, le signe, s'il n'y avait dans celle-ci comme dans celle-là une vertu sanctifiante. Ni l'homme n'aimerait la femme comme le Christ aime l'Eglise, ni la femme n'aimerait l'homme comme l'Eglise aime le Christ, sans une grâce qui purifie, ennoblit, surnaturalise l'amour. Le Christ, en se donnant à son Eglise, la sanctifie ; l'homme et la femme, en se donnant l'un à l'autre, doivent se sanctifier mutuellement. Et voilà pourquoi le mariage est un grand sacrement.

« Après cela, que Luther nie la transformation opérée par le Christ dans le mariage ; que Calvin prétende que se marier, labourer et faire des souliers ne sont pas choses plus sacrées l'une que l'autre ; que les légistes s'efforcent de réduire le mariage à la condition d'un contrat profane, il est bien temps, après quinze siècles d'un enseignement qui n'a pas varié et qui fait remonter au Christ lui-même la sanctification des noces chrétiennes. Le concile de Trente a eu raison de dire : « L'impiété délire lorsqu'elle s'attaque à ce vénérable sacrement, et veut introduire, sous le couvert de l'Evangile, la liberté

de la chair. Il faut exterminer cette erreur. » Et il l'extermine par cette sentence : « Si quelqu'un dit que le mariage n'est par vraiment et proprement un des sept sacrements de la loi évangélique, institué par le Christ Notre Seigneur, mais qu'il a été inventé dans l'Eglise par les hommes et qu'il ne confère pas la grâce, qu'il soit anathème, » Monsabré, *Conf.* LXXXV°.

3. **L'unité matrimoniale indissoluble.** — « Anathème, dit le concile de Trente, à ceux qui permettent aux chrétiens d'avoir plusieurs femmes, comme si cela n'était défendu par aucune loi divine. Anathème à ceux qui prétendent que le lien conjugal peut être rompu. Anathème à ceux qui accusent d'erreur l'infaillible autorité de l'Eglise lorsqu'elle affirme que l'adultère même n'a pas le pouvoir de dissoudre l'union que Dieu a faite. Voilà la loi. Son origine n'est pas douteuse. C'est Dieu lui-même qui l'a édictée, implicitement et prophétiquement, à l'origine des temps, explicitement et définitivement, à l'époque solennelle où le monde a été racheté et restauré. Armé de la même puissance que celui qui tira le monde physique du néant, le remplit de vie et donna à la vie, avec le pouvoir de se multiplier, les règles de la fécondité, Jésus-Christ, créateur du monde moral et religieux, auquel il communiquait une vie nouvelle, par l'inoculation de ses mérites et de son sang, avait bien le droit de régler les propriétés des unions dont devait naître une race sainte. Il ne fait rien d'étrange. Il soude la régénération de l'humanité à la création immaculée en passant par dessus tous les âges que le péché a deshonorés. Il détermine, il précise, il fixe, par une loi absolue, le dessein divin qui devait originairement se poursuivre sans heurt et sans contradiction, dans le genre humain, s'il eût conservé sa primitive innocence. C'était son droit de *Créateur*. — C'était aussi son droit de *Rédempteur*. Pour racheter le monde, il avait humilié la majesté divine jusqu'à l'unir à notre nature déchue : union pleine de souffrance, qui devait être pour nous une source de vie et de gloire. N'était-il pas juste qu'il fît payer aux familles humaines, par le joug austère de

l'unité et de l'indissolubilité, les abaissements féconds de son incarnation ? — C'était encore son droit de *bienfaiteur*. En rachetant l'homme, le Christ le transforme. A toutes les phases de sa vie spirituelle, il met la grâce. C'est la grâce qui l'engendre surnaturellement; c'est la grâce qui l'accroît et le fortifie ; c'est la grâce qui le nourrit et le restaure ; c'est la grâce qui le guérit de ses fautes et le réconcilie avec Dieu ; c'est la grâce qui achève sa purification et lui ouvre les portes de l'éternité ; c'est la grâce qui lui donne une dignité et des pouvoirs dans le sacerdoce ; c'est la grâce qui l'unit à celle qu'il a choisie pour la compagne de sa vie. En sanctifiant cette union, n'a-t-il pas le droit de se montrer exigeant, et si l'indissoluble unité du lien conjugal demande aux époux des efforts et des sacrifices, peuvent-ils s'en plaindre sans être ingrats, puisque la vertu divine, qui ennoblit leur joug, leur donne le courage et la force d'en porter jusqu'à la mort le fardeau sacré, s'ils la reçoivent dans un cœur pur. » Monsabré, *Conf.* LXXXVI[e].



# Leçon XXXVI[e]

# Le Mariage

I. *Le contrat et le sacrement.* — II. *Pouvoir sur le mariage.* — III. *Indissolubilité et divorce*

Le mariage est un contrat d'ordre à part, scellé entre un homme et une femme sous l'influence de l'amour, non de l'amour qui n'est qu'une passion, mais de l'amour qui est une vertu, pour le complément et le perfectionnement à la fois physique, intellectuel et moral de la personne humaine, pour le progrès indéfini de l'espèce, un et indissoluble de sa nature (1). Notre Seigneur, en l'élevant à la dignité de sacrement, lui a assuré une valeur surnaturelle, qui le met sous la dépendance de l'Eglise, Quelle est donc la relation entre le contrat et le sacrement? Quel est le pouvoir de l'Eglise? Quels sont les effets de ce sacrement? C'est la triple question à laquelle nous allons répondre sommairement.

## I. Le Contrat et le Sacrement

I. **Erreurs sur cette question.** — Tous les partisans du pouvoir civil en matière matrimoniale

1. Pour la bibliographie, voir la leçon précédente ; pour le commentaire du décret « *Ne temere* », du 2 août 1907, voir Boudinhon : *Le mariage et les fiançailles, nouvelle législation canonique*, Paris, 1907.

ont prétendu que, dans le mariage, le sacrement est distinct et séparable du contrat et se surajoute à lui (1). — Vasquez et les théologiens de Wurzbourg accordent que le contrat matrimonial est un sacrement, mais ils croient que les chrétiens peuvent, s'ils le veulent, séparer l'un de l'autre et nouer le contrat sans qu'il y ait sacrement. — Melchior Cano, et d'autres avec lui, regardaient le contrat comme la matière du sacrement, dont la bénédiction nuptiale serait la forme, et admettaient en conséquence que, si la forme vient à faire défaut, le mariage n'est qu'un contrat. — Ce sont là autant de points de vue erronés.

II. Doctrine Catholique. — « Evidemment, dit Gihr (2), Notre Seigneur Jésus-Christ a fixé luimême et pour toujours ce rapport (entre le contrat et le sacrement), lorsqu'il a conféré au mariage chrétien la dignité et l'efficacité sacramentelles. Or, d'après l'enseignement certain de l'Eglise, Jésus-Christ a établi ce rapport de telle sorte que, pour des fiancés chrétiens, il n'y a, entre le contrat conjugal et le sacrement de mariage, aucune dis-

1. « Les erreurs sur l'essence du mariage commencèrent à se répandre au XVI[e] siècle, lorsque les protestants nièrent sa valeur sacramentelle. Les princes allemands accueillirent avec plaisir une théorie qui étendait leur pouvoir, puisqu'elle leur conférait l'autorité sur l'union matrimoniale. Les ultra-gallicans, les régalistes imbus de jansénisme et de joséphisme, n'eurent garde de laisser tomber à terre une erreur qui leur était utile. Mais comme ils entendaient rester catholiques, ils ne pouvaient heurter de front les décrets si formels du concile de Trente. Ils s'avisèrent de distinguer entre le contrat et le sacrement ; le contrat, c'était le consentement mutuel des parties, condition nécessaire mais simple condition du mariage ; le sacrement consistait dans la bénédiction formulée par le prêtre. » Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, t. VIII, p. 126. — 2. *Les Sacrements*, t. IV, p. 251-252.

tinction réelle et que, dès lors, contrat et sacrement sont inséparables. C'est là, pour les membres du corps mystique du Sauveur, une loi sans exception, une loi immuable. Entre deux fidèles, le mariage ne peut être qu'un sacrement. En vertu de sa toute-puissance, le Seigneur a institué une identité réelle entre le contrat conjugal et le sacrement du mariage ; il a voulu qu'on ne pût les séparer, il a aussi rendu impossible, entre chrétiens, un mariage qui ne serait pas le sacrement. On voit aisément que le sacrement ne peut exister sans contrat valide ; mais il faut affirmer aussi que tout contrat de mariage, valide selon les lois du royaume de Jésus-Christ, ne peut être qu'un sacrement en vertu de l'institution divine. De même que, seul, le mariage chrétien est un sacrement, de même tout mariage chrétien est un sacrement (1). »

1. « Le concile (de Trente) ne dit pas qu'il y a dans le mariage un sacrement, mais que le mariage lui-même est un sacrement. Ces paroles sont d'une souveraine importance. Elles protègent l'union conjugale contre des usurpations dont nous aurons à nous occuper, et nous enseignent qu'on ne peut pas séparer ces deux choses : l'acte humain par lequel l'homme et la femme se donnent l'un à l'autre, et l'acte divin par lequel la grâce est conférée. Comme le caractère religieux et sacré que donne au lien conjugal la mystérieuse puissance dont nous avons constaté l'intervention dans le mariage naturel, le sacrement sort du contrat. Je dis plus : il est le contrat lui-même, le contrat investi par Dieu du pouvoir de produire la grâce à l'instar de tous les signes sensibles dont il a fait des instruments de sa toute-puissance comme auteur surnaturel. On ne peut donc pas dire : ici, le mariage ; là, le sacrement ; le mariage contracté par l'échange des consentements ; le sacrement répandu comme une huile bienfaisante sur l'union qui se contracte. Non. C'est dans l'échange même des consentements que se trouvent les éléments sacramentels dont résulte, non plus seulement un lien purement naturel comme dans le mariage primitif, mais un lien surnaturel imprégné et pénétré de la grâce de Dieu. » Monsabré, Cf. LXXXV.

Tel est l'enseignement formel de Pie IX (1) ; et Léon XIII a dit : « Que personne ne se laisse émouvoir par la distinction ou séparation que les légistes régaliens proclament avec tant d'ardeur, entre le contrat de mariage et le sacrement, dans le but de réserver le sacrement à l'Eglise et de livrer le contrat au pouvoir et à l'arbitraire des princes. Cette distinction, qui est plutôt une séparation, ne peut, en effet, être admise, puisqu'il est reconnu que, dans le mariage, le contrat ne peut être séparé du sacrement, et que, par conséquent, il ne saurait y avoir dans le mariage de contrat vrai et légitime sans qu'il y ait par cela même sacrement. Le Christ Notre Seigneur a élevé le mariage à la dignité de sacrement, et le mariage, c'est le contrat même, s'il est fait selon le droit. En outre, le mariage est un sacrement précisément parce qu'il est un signe sacré qui produit la grâce et qui est l'image de l'union mystique du Christ avec l'Eglise. Mais la forme et l'image de cette union consistent précisément dans le lien intime qui unit entre eux l'homme et la femme et qui n'est autre chose que le mariage même. D'où il résulte que, parmi les chré-

1. Dans sa lettre *Ad apostolicæ,* 22 août 1851, Pie IX condamne cette proposition, devenue la 66e du *Syllabus,* Denzinger, n. 1614 : « Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est ; » et celle-ci, la 73e du *Syllabus,* Denzinger, n. 1621 : « Vi contractus mere civilis potest inter christianos constare veri nominis matrimonium, falsumque est, aut contractum matrimonii inter christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur. » Pie IX est revenu sur ce dernier point dans sa Lettre au roi de Sardaigne, du 9 septembre 1852, et dans ses allocutions *Acerbissimum,* du 27 septembre 1852, et *Multis gravibusque,* du 17 décembre 1852.

tiens, tout mariage légitime est sacrement en lui-même et par lui-même, et que rien n'est plus éloigné de la vérité que de considérer le sacrement comme un ornement surajouté, ou comme une propriété extrinsèque, que la volonté de l'homme peut en conséquence disjoindre et séparer du contrat (1). »

**III. Ministre.** — Le contrat étant le sacrement, celui qui est la cause efficiente du contrat est par là même le ministre du sacrement ; les contractants sont donc en même temps les ministres (2). Il est vrai que, par son décret *Tametsi*, le concile de Trente, pour couper court aux fâcheux inconvénients de la clandestinité, requiert comme indispensable la présence du propre curé ; mais le curé n'est qu'un témoin autorisé. Sans doute, d'après le concile (3), il doit dire après l'échange des consentements : *Ego vos in matrimonium conjungo*, ou em-

1. Encyclique *Arcanum*. Le sacrement de mariage n'est donc, dans son essence, que le contrat lui-même, légitime et valide : contrat et sacrement sont inséparables et constituent une seule et même chose. Cela est incontestable pour tous les baptisés, catholiques ou non. Quant au mariage des non-chrétiens qui se convertissent, il devient, selon l'opinion seule fondée en raison et seule admissible, dit Gihr, *loc. cit.*, p. 256-258, sacramentel sans autre condition que la réception du baptême. La sacramentalité du lien conjugal naît du caractère baptismal, que les contractants aient déjà ce caractère en se mariant ou qu'ils ne le reçoivent qu'après. L'Eglise se contente de demander à ces époux convertis de recevoir simplement la bénédiction nuptiale. Décret du S. Office, 31 août 1881. — 2. S. Thomas, IV, dist. xvi, q. 2, a. 1, ad 1 ; S. Bonaventure, IV *Sent.*, dist. xxvi, a. 2, q. 2. Eugène IV, *Decret pro Armenis*, Denzinger, n. 597, dit : « Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus. » — 3. Sess. xxiv. *De refor. matr.*, c. 1. On doit en dire autant de la bénédiction nuptiale de la messe *pro sponso et sponsa*, simple cérémonie liturgique. Cf. Gasparri, *De matr.*, n. 1238-1242. Cette formule était, du reste, inconnue dans les anciens rituels ; cf. Martène, *De ant. Eccles. rit.*, t. ii, c. ix, a. 3, n. 6.

ployer toute autre formule semblable ; mais ce n'est point là l'intervention du ministre de ce sacrement, ni la forme qui s'ajoute à la matière ; c'est, si l'on veut, une confirmation de l'union sacramentelle : elle la ratifie, mais ne l'opère pas. Prétendre donc avec Melchior Cano (1) que le prêtre est le ministre du sacrement de mariage serait une erreur. Le prêtre n'intervient que comme témoin officiel de l'Eglise, à peine de nullité, et comme simple ministre de la bénédiction nuptiale, qui n'est qu'une cérémonie étrangère à l'essence même du sacrement et peut être omise sans nuire à sa validité. Les deux contractants sont donc les ministres du sacrement de mariage (2).

IV. **La matière et la forme.** — Etant un sacrement, le mariage doit contenir ces deux éléments constitutifs ; la matière et la forme. Mais, à raison de sa nature de contrat, il est un sacrement *sui*

1. *De loc. theol.*, L. VIII, c. 5. Tournely, Drouin, d'autres encore ont longtemps soutenu l'opinion de Melchior Cano ; elle est aujourd'hui justement abandonnée. — 2 « Leur ministère n'est pas à proprement parler l'administration ou la collation, mais le simple accomplissement du sacrement. En tant que, par l'expression de leur consentement, ils contractent le lien sacramentel dans le mariage, ils appellent sur eux-mêmes les grâces d'état attachées à leur vocation nouvelle. On ne peut dire que les contractants se confèrent la grâce l'un à l'autre ; il faut dire qu'en constituant le lien sacramentel ils gagnent la grâce attachée à ce lien. Ils ne sont donc pas des ministres proprement dits : ils « font » le sacrement, ils sont les « médiateurs » de la grâce sacramentelle. » Gihr, *loc. cit.*, t. IV, p. 260. — D'après le concile de Trente, Sess. XXIV, *De ref. matr.*, c. 1, les mariages clandestins, dans lesquels l'Eglise n'intervenait pas, étaient, entre chrétiens, de vrais mariages et des mariages sacramentels ; les contractants étaient donc les ministres. En exigeant la présence du prêtre par son décret *Tametsi*, elle n'a rien changé à la matière du sacrement.

*generis* ; et dès lors, « ce qu'il faut considérer, c'est uniquement l'acte par lequel le mariage est contrat, c'est-à-dire le consentement exprimé par les conjoints en tant qu'il renferme non seulement l'expression sensible d'un consentement invisible, mais encore ce consentement lui-même donné intérieurement. Or, pour retrouver les deux éléments en question, par le signe sensible, c'est-à-dire par la traduction extérieure de la volonté intérieure, il faut observer qu'une distinction réelle entre la matière et la forme n'est pas toujours requise ; une distinction simplement virtuelle peut suffire, et c'est le cas en raison de la condition de notre sacrement. Ici, d'ailleurs, le signe sacramentel consiste en des paroles déterminées ou équivalentes, mais ces paroles expriment une double chose ; il faut donc les considérer à un double point de vue. Elles signifient, en effet, et la collation mutuelle des droits conjugaux et l'acceptation mutuelle des droits conférés. Or, la collation et l'acceptation des droits conjugaux, qui sont l'objet du contrat, sont, relativement l'une à l'autre, comme le commencement (*pars determinabilis*) et comme la conclusion (*pars determinans*) du contrat conjugal ; elles peuvent, dès lors, être regardées, en même temps que distinguées l'une de l'autre, comme la matière et la forme du signe sacramentel. Alors même que les paroles des contractants sont telles qu'elles n'expriment directement que la seule acceptation, elles signifient aussi, indirectement, la collation ou tradition mutuelle, qui doit naturellement précéder l'acceptation et qui, par conséquent, est nécessairement supposée. Le contrat conjugal est un contrat bilatéral onéreux (1) ; dès lors, l'obligation récipro-

1. Non est necessarius duplex actus formaliter distinctus,

que, c'est-à-dire le lien obligeant les époux, existe alors seulement que l'homme et la femme acceptent le droit que l'autre conjoint lui confère sur son propre corps (1). »

alius scilicet quo ius alteri tradatur, et alius quo jus ab altera traditum acceptetur, sed unus idemque actus traditionis virtualiter continet acceptationem, et unus idemque actus acceptationis traditionem. Gasparri, *De matr.*, n. 874. « Les chrétiens qui s'unissent, dit Monsabré, *Conf.* LXXXVIII[e], sont investis par le baptême du pouvoir de donner une chose sacrée. Leur mutuelle tradition, leur mutuelle acceptation se joignent et se perfectionnent comme la matière et la forme dans les autres sacrements, et, à l'instant même, le lien conjugal est formé, la grâce jaillit, le sacrement est consommé. »

1. « Le mariage, ajoute Gihr, *loc, cit.*, p. 265-266, est un sacrement au sens ordinaire du mot, en temps que *in fieri,* c'est-à-dire comme acte transitoire, il est l'adhésion à la vie commune dans la société conjugale. Cet acte, conclusion sensible du contrat, est, en raison de l'institution divine, un signe sacré, un rite religieux et symbolique, qui, sous plus d'un rapport, a une signification et une efficacité surnaturelles. Il signifie tout d'abord et il produit l'union permanente des époux, union sanctifiée par la grâce, c'est-à-dire le lien permanent du mariage et la grâce spéciale de sanctification ; il symbolise aussi l'union mystique de Jésus-Christ avec l'Eglise, ou plus précisément l'amour qui a poussé le Sauveur à sanctifier l'Eglise et à se l'unir par sa mort. L'effet immédiat de la conclusion du mariage, c'est-à-dire le lien conjugal permanent, est en même temps *res* et *sacramentum* : il est *res,* en tant qu'il est signifié et produit par l'acte sensible qui lui-même conclut le mariage ; il est *sacramentum,* en tant qu'il symbolise l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise, par la grâce et par la charité et que, dans ce but, il exige la collation des grâces sanctifiantes. Il s'ensuit que le mariage *in facto esse* peut être considéré, lui aussi, comme un vrai sacrement, bien que ce ne soit pas au sens rigoureux du mot, par une sorte d'analogie avec les trois sacrements qui impriment un caractère, surtout avec l'ordre... Le lien surnaturel, qui assigne aux époux chrétiens une place spéciale dans le corps mystique de Jésus-Christ, en les unissant l'un à l'autre, pour

V. Devoirs des époux. — *Devoirs du mari.* — « Le premier devoir du mari, c'est de traiter son épouse honorablement, avec douceur, se souvenant en cela qu'Adam appela Eve sa compagne, quand il dit : « *La femme que vous m'avez donnée pour compagne* (1). » Quelques saints Pères ont fait observer que c'est pour cette raison que la femme ne fut pas tirée des pieds de l'homme, mais de son côté, ni de sa tête, afin qu'elle comprît qu'elle n'était point appelée à dominer son mari, mais plutôt à lui être soumise. — Il convient aussi que le mari se livre à quelque occupation honnête, tant pour fournir à sa famille ce qui est nécessaire à son entretien que pour ne pas croupir dans une lâche oisiveté, source de tant de maux. Il doit enfin organiser convenablement sa maison, former les mœurs de tous et contenir chacun dans le devoir (2). »

*Devoirs de l'épouse.* — « Ces devoirs se trouvent énumérés dans ces paroles du prince des Apôtres : « *Femmes, soyez soumises à vos maris afin que, s'il en est qui n'obéissent pas à la prédication, ils soient gagnés, sans la prédication, par la conduite de leurs femmes, rien qu'en voyant votre vie chaste et pleine de respect. Que votre parure ne soit pas celle du dehors : les cheveux tressés avec art, les ornements ou l'ajustement des habits ; mais parez l'homme caché du cœur, par la pureté incorruptible d'un esprit doux et paisible : telle est la vraie richesse devant Dieu. C'est ainsi qu'autrefois se paraient les saintes femmes qui espéraient en Dieu, étant soumises à leurs maris. Ainsi Sara obéissait à Abraham, le traitant de seigneur* (3). » — Elever leurs enfants dans l'amour de la religion, prendre un soin vigilant des affaires domestiques, ce sera là aussi une de leurs principales occupations. — Elles aimeront à rester à la maison, à moins que la nécessité ne les oblige à sortir,

la vie entière, dans la poursuite d'un but noble et saint, est pour eux un titre permanent aux grâces et aux bénédictions dont ils ont besoin pour répondre dignement à une vocation si sublime et si difficile. »

1. *Gen.*, III, 12. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De sacr. matr.*, n. 31. — 3. I *Petr.*, III, 1-6.

et même alors elles ne se permettront jamais de le faire sans l'autorisation de leur mari. — Enfin, chose tout à fait capitale dans l'union conjugale, elles se souviendront que, selon Dieu, elles ne peuvent ni aimer, ni estimer personne plus que leurs maris, et qu'elles doivent montrer le plus grand empressement à se prêter à leurs désirs et leur obéir en tout ce qui n'est pas contraire à la piété chrétienne (1). »

VI. Conseils à donner. — *Signaler les formalités* du mariage, conformément aux prescriptions du concile de Trente (2). « Avant tout, pour empêcher que les jeunes gens et les jeunes filles, dont l'âge sait si peu réfléchir, n'aillent, trompés par une fausse apparence du mariage, ériger en alliances leurs honteuses amours, répéter qu'il ne peut y avoir ni réalité, ni légitimité dans ces mariages qui ne se contractent pas en présence du curé ou d'un autre prêtre délégué soit par le premier, soit par l'Ordinaire et devant un certain nombre de témoins (3). »

*Dispositions qu'il faut apporter* en contractant mariage. « Les fidèles devront se rappeler qu'ils ne traitent pas une affaire humaine, mais quelque chose de divin qui demande une pureté de cœur et une piété toute particulière, comme le montrent les exemples des patriarches de l'ancienne loi ; bien que leurs mariages ne fussent pas élevés à la dignité de sacrement, ils crurent cependant qu'il fallait apporter à leur célébration de grands sentiments de religion et de sainteté (4). » — « Exhorter les fils de famille à témoigner assez de considération à leurs parents et aux personnes sous la protection et l'autorité desquelles ils sont placés pour ne jamais contracter un mariage à leur insu, loin de le faire contre leur gré et malgré leur opposition. On peut remarquer que, dans l'Ancien Testament surtout, le mariage des filles se faisait toujours par leurs pères. Et l'Apôtre semble indiquer toute la déférence qu'il faut pour leur volonté, quand il dit : « *Celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux* (5). »

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 32. — 2. *Ibid.*, n. 33. — 3. *Ibid.*, n. 34. — 4. *Ibid.*, n. 36. — 5. I *Cor.*, VIII, 38.

*Prudence et chasteté dans le mariage.* — « Conseiller d'abord de ne point user du mariage par volupté et libertinage, mais pour les fins que le Seigneur a prescrites. Il est bon de rappeler cette parole de l'Apôtre : « *Que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas* (1) ; » et ce mot de saint Jérôme : « L'homme sage devra aimer son épouse par raison et non par passion ; il maîtrisera les mouvements impétueux de la volupté et ne se portera point à l'acte du mariage en passionné sans frein. Rien de plus honteux que d'aimer sa femme comme un adultère (2). »

*La prière.* — « Puis, comme tous les biens s'obtiennent de Dieu par de saintes prières, il faut enseigner aux fidèles de s'abstenir quelquefois du mariage pour prier Dieu, trois jours au moins avant la réception de la sainte eucharistie, souvent pendant le jeûne solennel du carême, comme l'ont convenablement et pieusement prescrit nos Pères. Par ce moyen, ils verront s'accroître de jour en jour les biens du mariage, sous l'action d'une grâce divine plus abondante ; et en cédant aux attraits de la piété, non seulement ils passeront cette vie dans la tranquillité et la paix, mais ils se reposeront encore dans cette véritable et solide espérance, qui ne trompe point, d'obtenir la vie éternelle de la bonté de Dieu (3). »

VII. Avantages du mariage. — « Si l'on considère la fin de cette divine institution du mariage, il est évident que Dieu a voulu mettre en lui la source la plus féconde du bien et du salut public. En effet, cette institution n'a pas seulement pour objet la propagation du genre humain, mais elle rend meilleure et plus heureuse la vie des époux, et cela de plusieurs manières : par la mutuelle assistance qui sert à alléger les nécessités de la vie, par l'amour constant et fidèle, par la communauté de tous les biens, par la grâce céleste que produit le sacrement. — Le mariage peut aussi beaucoup pour le bien des famil-

1. I *Cor.*, VII, 29. — 2. *Cont. Jovin.*, I, in fine. — 3. *Cat Rom.*, P. II, *loc. cit.*, n. 38.

les ; car lorsque le mariage est selon l'ordre de la nature et en harmonie avec les desseins de Dieu, il contribue puisamment à maintenir la concorde entre les parents, il assure la bonne éducation des enfants, et il règle l'autorité paternelle en lui proposant comme exemple l'autorité divine, et il inspire l'obéissance aux enfants envers leurs parents, aux serviteurs envers leurs maîtres. — De tels mariages, la société peut à bon droit attendre une race et des générations de citoyens animés du sentiment du bien, accoutumés à la crainte et à l'amour de Dieu, et estimant de leur devoir d'obéir aux autorités justes et légitimes, d'aimer le prochain et de ne nuire à personne.

« Ces fruits si grands et si magnifiques, le mariage les a réellement produits, tant qu'il conserva les dons de sainteté, d'unité, de perpétuité, d'où provient toute sa force féconde et salutaire; et il est hors de doute qu'il aurait continué à produire des effets semblables s'il était resté toujours et partout sous l'autorité et la sauvegarde de l'Eglise, qui est la conservatrice et la protectrice la plus fidèle de ces dons (1). »

## II. Pouvoir sur le mariage

I. **Question qui se pose.** — Le mariage, étant le plus important de tous les contrats au point de vue domestique et social, ne peut avoir été laissé à l'arbitraire exclusif des contractants. Nécessairement, parce que ni la loi naturelle, ni la loi divine positive ne précisent pas avec toute la clarté voulue, et dans tous les détails, et pour tous les cas, les conditions de sa licéité et de sa validité, une autorité publique compétente doit intervenir, non seulement pour déterminer ces conditions, mais encore pour veiller à la fidèle observation de la loi naturelle et positive comme aussi pour trancher les doutes et les diffi-

1. Léon XIII, Encyclique *Arcanum*.

cultés qui peuvent surgir. Ce double pouvoir législatif et judiciaire doit appartenir à la même personne ; mais à qui ? à l'Eglise ou à l'Etat ?

II. Pour les chrétiens, ce pouvoir appartient à l'Eglise. — *Pourquoi ?* Léon XIII nous l'apprend clairement. « Puisque Dieu lui-même a institué le mariage, et puisque le mariage a été dès le principe comme une image de l'incarnation du Verbe, il s'ensuit qu'il y a dans le mariage quelque chose de sacré et de religieux, non point surajouté, mais inné, qui ne lui vient pas des hommes, mais de la nature elle-même (1). » Il est dès lors « raisonnable qu'il soit réglé et gouverné, non point par le pouvoir des princes, mais par l'autorité divine de l'Eglise, qui seule a le magistère des choses sacrées (2). »

L'Eglise seule est donc compétente en matière matrimoniale pour les chrétiens. Elle peut, et c'est de foi (3), dispenser des empêchements de consanguinité et d'affinité établis par le Lévitique, elle peut aussi établir des empêchements prohibants et dirimants. Prétendre qu'elle ne peut pas fixer des empêchements dirimants ou qu'elle se trompe en les déterminant, ce serait encourir l'anathème (4).

1. Encyclique *Arcanum*. — 2. *Ibid.* « Sacrement et contrat, observe Gihr, *loc. cit.*, p. 306, sont ici la même chose. Ce n'est pas un contrat civil que le Sauveur a élevé à la dignité de sacrement ; ce n'est pas un contrat auquel l'autorité et les lois séculières donneraient la validité, mais un contrat qui est valide de droit naturel et divin comme aussi de droit ecclésiastique. La loi naturelle et la loi divine positive ne suffisent pas pour régler le contrat conjugal : il faut, en outre, une autorité publique qui établisse définitivement les conditions d'où dépend l'existence du contrat et, par conséquent, du sacrement de mariage. Evidemment, cette autorité ne peut être que l'autorité ecclésiastique. » — 3. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, can. 3. — 4. *Ibid.*, can. 4.

III. Opinions erronées. — Il est vraï que, sous l'inspiration des légistes, le synode de Pistoie n'a pas craint de revendiquer exclusivement pour l'Etat le droit originaire de légiférer sur les empêchements et de prétendre que l'Eglise n'a pu agir en pareille matière qu'avec l'assentiment présumé du pouvoir civil ou avec la connivence des princes. Mais Pie VI a condamné ces prétentions comme contraires au concile de Trente, et leur a infligé la note d'hérésie (1). A son tour, Pie IX a réprouvé ces mêmes erreurs et d'autres encore (2), en plusieurs circonstances.

IV. Enseignement de Léon XIII. — « Le Christ ayant donc ainsi, avec tant de perfection, renouvelé et relevé le mariage, en remit et confia à l'Eglise toute la discipline. Et ce pouvoir sur le mariage des chrétiens, l'Eglise l'a exercé en tous temps et en tous lieux, et elle l'a fait de façon à montrer que ce pouvoir lui appartient en propre et qu'il ne tirait point son origine d'une concession des hommes, mais qu'il lui avait été divinement accordé par la volonté de son fondateur (3).

1. Prop. 59 et 60 ; Denzinger, n. 1422, 1423. — 2. « Ecclesia non habet potestatem impedimenta matrimonium dirimentia inducendi, sed ea potestas civili auctoritati competit, a qua impedimenta existentia tollenda sunt. » Litt. apost. *Multiplices inter*, 10 juin 1851 ; prop. 68 du *Syllabus* ; Denzinger, n. 1616. — « Ecclesia sequioribus sæculis dirimentia impedimenta inducere cœpit, non jure proprio sed illo jure usa, quod a civili potestate mutuata erat. » — « Tridentini canones qui anathematis censuram illis inferunt qui facultatem impedimenta dirimentia inducendi Ecclesiae negare audeant, vel non sunt dogmatici, vel de hac mutuata potestate intelligendi sunt. » — « Tridentini forma sub infirmitatis pœna non obligat, ubi lex civilis aliam formam præstituat, et velit hac nova forma interveniente matrimonium valere. » — Litt. apost. *Ad apostolicæ*, 22 août 1851 ; prop. 69, 70, 71 du *Syllabus ;* Denzinger, n. 1617, 1618, 1619. — 3. L'Eglise, ajoute Léon XIII, « a entouré cette institution

« Il faut considérer ensuite la dignité du sacrement qui, en venant s'ajouter au mariage des chrétiens, l'a rendu noble entre tous. Mais, de par la volonté du Christ, c'est l'Egilse seule qui peut et qui doit décider et ordonner tout ce qui regarde les sacrements, à tel point qu'il est absurde de vouloir lui enlever même une parcelle de ce pouvoir pour le transférer à la puissance civile.

« Enfin le témoignage de l'histoire est ici d'un grand poids et d'une grande force, car il démontre de la façon la plus évidente que ce pouvoir législatif et judiciaire a été librement et constamment exercé par l'Eglise, même dans les temps où il serait ridicule et absurde de supposer que les chefs de l'Etat eussent accordé en cela à l'Eglise leur assentiment ou leur participation...

« Après que le pouvoir suprême fut tombé entre les mains d'empereurs chrétiens, les pontifes et les évêques, réunis dans les conciles, continuèrent avec la même liberté et avec la même conscience de leur droit, à prescrire et à défendre, au sujet du mariage, ce qu'ils jugeaient utile et opportun, quelque désaccord qu'il parût y avoir entre leurs décrets et les lois civiles...

« Les princes, loin de s'attribuer aucun pouvoir sur le mariage chrétien, reconnurent plutôt et déclarèrent que ce pouvoir tout entier appartient à l'Eglise. En effet, Honorius, Théodose le jeune, Justinien n'hésitèrent pas à avouer que, en ce qui concerne le mariage, il ne leur était permis que d'être les gardiens et les défenseurs des sacrés canons. Et s'ils publièrent quelques édits relatifs aux empêchements du mariage, ils n'hésitèrent pas à déclarer qu'ils agissaient avec la permission et l'autorisation de l'Eglise, dont ils avaient coutume d'invoquer et d'accepter respectueusement le jugement dans les controverses touchant la légitimité des naissances, les divorces

divine de tant de lois fortes et prévoyantes, qu'il ne peut y avoir aucun juge équitable qui ne comprenne que, en cette matière aussi du mariage, le meilleur gardien et le plus ferme vengeur de la société a été l'Eglise, dont la sagesse a triomphé du cours du temps, de l'injustice des hommes et des innombrables vicissitudes publiques. »

et enfin tout ce qui se rapporte au lien conjugal. C'est donc à bon droit que le concile de Trente a défini qu'il est au pouvoir de l'Eglise d'établir des empêchements dirimants du mariage, et que les causes matrimoniales appartiennent aux juges ecclésiastiques (1). »

Ainsi donc, en matière matrimoniale entre chrétiens, l'Eglise seule est compétente, en vertu du droit divin, à l'exclusion de tout pouvoir civil. Son pouvoir ne va pas cependant jusqu'à modifier les éléments constitutifs du sacrement ; matière et forme son respectées ; mais il atteint le contrat lui-même, en fixant les conditions de sa licéité et de sa validité, de telle sorte que le sacrement est licite ou valide dans la mesure même où le contrat est licite et valide.

**V. Que peut le pouvoir civil ?** — La conséquence d'un tel enseignement, c'est que le pouvoir civil est incompétent sur le mariage des chrétiens et ne peut rien sur leur lien conjugal, ni pour y mettre des empêchements prohibants ou dirimants, ni pour juger et décider des causes matrimoniales, qui ne sont point de son ressort.

Et lorsque l'Etat se mêle d'imposer à ses sujets baptisés ce qu'il appelle le mariage civil, il ne peut pas avoir la prétention de faire lui-même le contrat, qui est de droit naturel l'affaire exclusive et propre des contractants ,car il pénètrerait sur un domaine qui n'est pas le sien et commettrait un abus de pouvoir complètement illégitime. Le mariage civil, c'est donc une expression tout à fait impropre, qui prête à l'équivoque et est la source de regrettables erreurs ; d'aucune façon, il ne saurait constituer le mariage lui-même. Tout au plus peut-on le regar-

1. Encyclique *Arcanum*.

der comme une cérémonie, qui consiste uniquement à constater le mariage, à l'inscrire sur les registres officiels, pour lui assurer légalement les effets civils qu'il comporte relativement à la question du régime dotal, des droits successoraux, des héritages, des testaments, des naissances et des décès, etc. Mais, encore une fois, il ne saurait être regardé comme un vrai mariage ; il le suppose, il le sanctionne légalement au point de vue civil, il ne le fait pas (1). « Le droit civil, dit justement Léon XIII, ne peut qu'ordonner et régler les conséquences que le mariage entraîne avec soi dans l'ordre civil, et qui, évidemment, ne peuvent se produire si leur cause vraie et légitime, c'est-à-dire le lien nuptial, n'existe pas (2). » Dès lors, l'intervention du maire, quelle que soit la formule qu'il prononce, n'est autre chose que celle du témoin d'un acte étranger à sa compétence, mais dont il a droit, au nom de l'Etat et en vue des effets civils proprement dits, de constater l'existence et de prendre acte officiellement. Même en dehors du maire et de tout représentant de l'Etat, le mariage vaut par lui-même, s'il a par ailleurs les conditions requises de validité. L'absence de l'intervention de l'Etat, là où elle est prescrite, pourra faire qu'au point de vue légal, le mariage n'aura pas ses effets civils, mais elle ne peut pas faire que le mariage ne soit pas valide. La présence d'un représentant de l'Etat, qui est celle d'un témoin civil officiel, ne va donc qu'à assurer à l'union conjugale ses effets juridiques au point de vue

1. Le mariage purement civil n'est, aux yeux de l'Eglise, qu'un concubinage public ; il n'est valide, comme l'a déclaré Benoît XIV, ni comme contrat ni comme sacrement ; les fidèles peuvent y recourir, mais à la condition de n'y voir qu'une simple cérémonie civile déclaratoire du mariage religieux, et non un vrai mariage. — 2. Encyclique *Arcanum*.

civil (1). Et en cela l'Eglise ne voit pas d'inconvénients, au contraire. Car « elle n'ignore pas et ne méconnaît pas que le sacrement de mariage, qui a aussi pour but la conservation et l'accroissement de la société humaine, a des liens et des rapports nécessaires avec des intérêts humains, qui sont les conséquences du mariage, mais qui appartiennent à l'ordre civil, et ces choses sont à bon droit de la compétence et du ressort de ceux qui sont à la tête de l'Etat (2). » L'Etat peut donc légitimement s'occuper de ces effets inévitables du mariage, qui sont d'ordre matériel, à la condition bien entendu de respecter le droit naturel et le droit positif divin, qui concernent la nature du contrat et du sacrement, et qui sont du domaine exclusif de l'Eglise (3).

1. « Le pouvoir civil légifère, dit Monsabré, *Conf.* LXXVIII[e], non pas sur le mariage lui-même, mais autour du mariage ; non pas sur l'essentiel et le principal du mariage, mais sur ses accessoires. L'essence, les propriétés intrinsèques, le lien du mariage, transformé et grandi par le Christ, sont des choses sacrées qui ne relèvent que d'une autorité sacrée. » — 2. Encyclique *Arcanum*. — 3. La présence du maire, au point de vue de l'Etat, peut être comparée, si l'on veut, à celle du propre curé, au point de vue de l'Eglise ; mais il y a une différence caractéristique, c'est que, depuis le décret *Tametsi*, partout où ce décret a été publié, la présence du propre curé est requise sous peine de nullité. On n'en saurait dire autant de la présence du maire, car la validité du mariage est indépendante de cette présence ; le mariage vaut par lui-même, par le seul fait qu'il est contracté dans les conditions voulues entre deux personnes *habiles*. L'absence d'un officier de l'état civil fera seulement que ce mariage valide ne sera pas reconnu légalement et n'aura pas les conséquences civiles d'un mariage officiellement contrôlé. — Cavagnis, Rosset et d'autres estiment que, si le contrat matrimonial était réellement distinct du sacrement, le mariage des fidèles serait soumis au pouvoir civil, quant au lien. Gaspari, *De matr.*, n. 284, est avec raison d'un avis contraire ; car, même en ce cas, le contrat n'en serait pas

VI. Les empêchemeuts. — L'empêchement est un obstacle qui s'oppose à la célébration licite ou valide du mariage : dans le premier cas, il est *prohibant*, rendant coupable l'action des contractants, mais sans la frapper de nullité ; dans le second cas, *dirimant* et s'oppose à la validité. Or, de tels empêchements peuvent être de droit divin, naturel ou positif, ou simplement de droit humain compétent ; ils peuvent être absolus ou relatifs, certains ou douteux, publics ou occultes. Par son institution divine, l'Eglise, avons-nous dit, est seule compétente en matière matrimoniale entre chrétiens : elle doit donc assurer une fidélité scrupuleuse aux prescriptions du droit divin, naturel ou positif ; mais en outre, tant pour la sauvegarde du lien conjugal que dans l'intérêt bien compris de la famille et de la société civile et religieuse, elle a droit de régler les conditions qui rendent le mariage licite et valide, autrement dit elle peut établir des empêchements prohibants et dirimants (1).

moins, comme l'a fait remarquer Léon XIII, une chose sacrée et religieuse du ressort exclusif de l'Eglise, quant aux fidèles. — Par rapport aux non-baptisés ou aux infidèles, il est clair que l'Eglise ne peut rien. « *Est-ce à moi,* disait saint Paul, I *Cor.*, v, 12, *de juger ceux du dehors ?* » Mais l'Etat ? Outre ce qu'il peut vis-à-vis du mariage des chrétiens, à titre de témoin qui le contrôle pour lui assurer le bénéfice de la législation civile, ne pourrait-il pas établir des empêchements prohibants et dirimants ? La question est librement débattue entre catholiques : les uns y répondent négativement, refusant toute compétence à l'Etat ; les autres, et parmi eux Gasparri, *De matr.*, n. 290-306, y répondent affirmativement, à la condition que ces empêchements soient raisonnables et respectent les limites du droit naturel et positif divin et que, dans aucun cas, l'Etat ne puisse dissoudre un mariage validement contracté ; nous sommes de préférence avec ces derniers.

1. « Combien de vigilance et de soins, dit Léon XIII, Encyclique *Arcanum*, l'Eglise a déployés pour préserver la sainteté du

Il va de soi que l'Eglise peut dispenser de tous les empêchements qu'elle établit elle-même et qui sont de droit simplement ecclésiastique. La jurisprudence canonique indique, soit les organes dont se sert le Souverain Pontife pour dispenser d'après la nature des cas (1), soit les causes qui motivent la dispense (2), soit la procédure à suivre dans l'instance à introduire et dans les raisons à faire valoir (3), soit la forme de la dispense octroyée et les clauses qu'elle renferme d'ordinaire (4), soit la fulmination de la dispense (5) ; ce n'est pas ici le lieu d'y insister. Mais elle ne peut pas faire de même pour les empêchements qui sont de droit divin absolu, soit

mariage et pour maintenir intact son véritable caractère, c'est là un fait trop connu pour qu'il soit besoin de l'établir ; nous savons, en effet, que le concile de Jérusalem flétrit les amours dissolues et libres ; que saint Paul condamna, par son autorité, comme coupable d'inceste, un citoyen de Corinthe ; que l'Eglise a toujours repoussé et rejeté avec la même énergie, les tentatives de tous ceux qui ont attaqué le mariage chrétien, tels que les gnostiques, les manichéens, les montanistes, dans les premiers temps du christianisme, et, de nos jours, les mormons, les saint simoniens, les phalanstériens et les communistes. Ainsi encore le droit de mariage a été équitablement établi et rendu égal pour tous par la suppression de l'ancienne distinction entre les esclaves et les hommes libres. C'est aussi un fait important que l'Eglise ait limité, autant qu'il le fallait, le pouvoir du père de famille, pour que la juste liberté des filles qui veulent se marier ne fût en rien diminuée ; qu'elle ait déclaré la nullité des mariages entre parents et alliés à certains degrés, afin que l'amour surnaturel des époux se répandît dans un plus vaste champ ; qu'elle ait veillé à écarter du mariage, autant qu'elle le pouvait, l'erreur, la violence et la fraude ; qu'elle ait voulu assurer et maintenir intactes la sainte pudeur de la couche nuptiale, la sûreté des personnes, l'honneur des mariages et la fidélité aux serments. »

1. Gasparri, *De matr.*, n. 322-346. — 2. *Ibid.*, n. 347-373. — 3. *Ibid.*, n. 374-391. — 4. *Ibid.*, n. 392-421. — 5. *Ibid.*, n. 422-433.

naturel, soit positif ; interprète authentique de ce droit, il lui appartient uniquement de déclarer si, dans tel ou tel cas donné, il s'applique. Quant aux autres empêchements de droit divin, qui ne sont pas abolus, tels que, par exemple, le simple vœu, les fiançailles, le mariage *ratum* entre fidèles, le mariage *ratum et consummatum* entre infidèles quand ils viennent à se convertir, elle a le droit de dispenser.

*Empêchements prohibants*. Le mariage étant un sacrement des vivants, tout chrétien qui veut se marier doit être en état de grâce. Il doit de plus se soumettre à la formalité de la *publication des bans* imposée par l'Église pour permettre la révélation des empêchements qui pourraient exister ; il ne doit être lié ni par un *vœu* vis-à-vis de Dieu, ni par des *fiançailles* vis-à-vis d'un tiers ; enfin il ne peut pas se marier avec un *chrétien non catholique*, ni en *temps prohibé*. Ainsi donc la formalité prescrite, le vœu dans certains cas, les fiançailles, la religion mixte et le temps prohibé constituent autant d'empêchements prohibants : *Impediunt fieri, permittunt facta teneri;* ils ne s'opposent pas à la validité du mariage, ils le rendent simplement illicite.

*Empêchements dirimants*. Mais à côté de ces empêchements prohibants, il en est d'autres qui s'opposent à la validité du mariage, dont il est dit : *Haec facienda vetant connubia, facta retractant*. Ceux-ci regardent soit la *personne*, qu'ils rendent inhabile à contracter validement le mariage d'une manière absolue ou relative, soit le *consentement*, qui doit être essentiellement libre, soit la *solennité* prescrite par le décret *Tametsi* du concile de Trente. Les uns sont de droit naturel ou se rattachent à ce droit, les autres sont de droit ecclésiastique.

« L'Église n'a multiplié les mesures préventives de sa

législation matrimoniale que dans l'intérêt de ceux qui s'épousent, de la famille et de la société. Aux empêchements qui s'imposent par la force du droit naturel, elle a ajouté ceux qu'elle croyait nécessaires pour assurer la paix et sainteté de l'union conjugale, en même temps que sa liberté et sa fin. — Le mariage étant de tous les engagements que l'homme contracte avec son semblable le plus relevé, le plus délicat, le plus intime, le plus irrévocable, la nature veut que la volonté y soit complètement libre. La *démence* ou l'*imbécilité* qui l'enveloppent de ténèbres, l'*erreur* qui égare son choix, la *violence* et le *rapt* qui faussent et contraignent ses résolutions, sont autant d'obstacles qu'il est impossible de franchir pour aboutir à l'union des consentements et à la formation du lien conjugal (1). L'Eglise ne les crée pas, elle se contente de les signaler. Mais sa sagesse, profondément respectueuse de la liberté, va plus loin : elle écarte du mariage la *condition servile*, qui met l'homme en puissance d'un autre homme...

« La liberté du mariage assurée, il faut qu'il puisse atteindre sa fin humanitaire et sociale : la propagation de l'espèce humaine et la fusion des familles. A cet effet, après avoir interdit le mariage aux infortunés dont la nature est incomplète ou chez lesquels l'énergie créatrice est endormie (2), l'Eglise en éloigne encore ceux que la parenté unit de trop près, Elle interdit donc, non seulement les *unions incestueuses* auxquelles la nature répugne comme à une monstruosité, mais elle pousse ses prohibitions jusqu'aux degrés inférieurs de la *parenté*, où elle aperçoit un danger, ne serait-ce que celui de trop concentrer les familles en elles-mêmes, de créer dans la société des sortes de castes. La prévoyante sagesse de l'Eglise, selon la belle pensée de saint Thomas, veut que le mariage, poursuivant ses fins à l'extrême, puisse atteindre

1. Le rapt ne dirime pas le mariage par défaut supposé de consentement, mais par lui-même. — 2. Ainsi l'*âge* requis est celui de la puberté, quatorze ans révolus pour les garçons, douze ans révolus pour les filles ; l'*impuissance* absolue ou relative est un empêchement dirimant absolu ou relatif.

ces deux grands biens sociaux : la confédération des hommes et la multiplication des amitiés. C'est dans ce dessein qu'elle étend son interdiction de la *consanguinité* à l'*affinité*, afin que l'unité sociale résulte de la double diffusion de la vie et de l'amour (1).

« A ces garanties du dehors s'ajoutent les garanties de sécurité et de paix domestique qui permettent aux époux de vivre l'un auprès de l'autre sans crainte et sans trouble. L'Eglise ne veut pas que l'homme et la femme puissent profiter d'un *crime* pour s'unir au complice de leur passion... Mais son plus grands souci, c'est la paix des âmes. Arrière celles qui, rapprochées par un même amour, ne s'unissent pas dans une même foi (2). L'Eglise veille à la sainteté du mariage, en même temps qu'à sa paix, en proscrivant la *disparité du culte*. Mais plus sévères et plus pures sont ses exigences à l'endroit de cette propriété caractéristique du mariage chrétien. Il cesserait d'être saint et deviendrait sacrilège s'il pouvait se faire au détriment d'un droit acquis par Dieu. Aussi l'Eglise estime-t-elle que le *caractère sacerdotal* et les *vœux solennels* (3) de religion sont de la part de l'homme des

1. L'*affinité*, *Conc. Trid.*, sess. xxiv, can. 3, interdit le mariage entre le mari et les parentes rapprochées de sa première femme, entre l'épouse et les parents rapprochés de son premier mari. Il y a, en outre, la *parenté spirituelle*, celle du parrain avec sa filleule, celle de la marraine avec son filleul, contractée au baptême ou à la confirmation. Cf. Benoît XIV, *De syn.*, l. IX, c. x ; voir d'autres cas dans les canonistes : Gasparri, *De matr.*, n. 831-850. — 2. La *disparité du culte* interdit le mariage entre un chrétien et un non-chrétien ou un infidèle ; elle répugne à la propagation des enfants de Dieu dans la foi catholique ; elle constitue un danger d'indifférence religieuse et souvent de perversion. Déjà Tertullien, *Ad uxor.*, II, 3 sq ; *Patr. lat.*, t. I, col. 1293 sq, signalait les multiples inconvénients de ces mariages disparates. Sans avoir été l'objet d'une loi écrite, la disparité du culte est de droit coutumier et est devenue un empêchement dirimant, comme l'observe Benoît XIV. Constit. *Singulari nos*, 9 février 1749. — 3. L'*ordre* est un empêchement dirimant ; c'est la loi du célibat ecclésiastique dans l'Eglise latine ; voir, pour le détail,

donations, de la part de Dieu des prises de possession qui ne permettent pas d'autres engagements.

« Plus que cela, l'Eglise ne souffre pas que les droits acquis de l'homme soient violés. Non seulement elle arrête aux portes du sacrement ceux qui voudraient se marier une seconde fois avant que le lien qui les enchaîne soit rompu par la mort (1), mais encore ceux qui ont engagé leur parole d'honneur dans de solennelles fiançailles et qui oseraient braver l'*honnêteté publique* par une sorte de parjure (2).

« Elle est jalouse à ce point de la sainteté du mariage qu'elle ne veut pas que l'union de ses enfants puisse être soupçonnée de quelque infamie, ni qu'on puisse abuser du secret pour surpendre leur bonne foi et leur arracher des consentements dont ils auraient à rougir. Pour cela, elle les oblige, sous peine de ne produire que des consentements impuissants, à sortir des ombres de la *clandestinité* et à venir au grand jour pour prononcer devant elle leurs serments et recevoir ses bénédictions (3).

« Qu'on accuse tant qu'on voudra l'Eglise de gêner ceux qui se marient, par ses empêchements, il n'en est pas moins vrai que toute sa législation est faite dans l'intérêt de la liberté, de la multiplication et de la santé des générations humaines, de l'unité sociale, de la sécurité et

Gasparri, *De matr.*, n. 665-679. Chez les Grecs, l'homme marié peut recevoir les ordres sacrés, y compris la prêtrise ; mais une fois engagé dans ces ordres, le clerc ne peut ni se marier, s'il ne l'avait pas fait avant, ni se remarier, s'il vient à perdre sa femme. Quant aux *vœux solennels*, qui sont un empêchement, il faut entendre ceux que l'on émet dans un Ordre régulier proprement dit ; la profession simple après deux ans de noviciat dans la Compagnie de Jésus est aussi un empêchechement dirimant.

1. C'est l'empêchement du *lien conjugal* déjà existant, qui est indissoluble. — 2. L'empêchement d'*honnêteté publique* résulte ex sponsalibus tum de futuro, tum de præsenti, id est matrimonio non consummato. Cf. Gasparri, *De matr.*, n. 798-830. — 3. Voir à la fin de la leçon le décret *Ne temere*, du 2 août 1907, réglant la nouvelle législation canonique du mariage et des fiançailles.

de la paix du foyer domestique, de la pureté de la foi, des droits de l'homme, de l'honneur et de la bonne renommée du mariage lui-même (1). »

Il va de soi que tous les hommes sans distinction, chrétiens ou infidèles, sont soumis aux empêchements de droit divin, naturel ou positif. De même tous les catholiques sont soumis aux empêchements de droit ecclésiastique ; en est-il ainsi des hérétiques, des schismatiques, des apostats et des excommuniés ? Oui, à moins que l'Eglise ne les en exempte expressément. Et l'on ne peut alléguer ni l'ignorance ni la bonne foi ; celles-ci peuvent excuser du péché, mais elles ne soustraient pas aux empêchements (2).

## IV. Indissolubilité et divorce

I. Unité et indissolubilité. — *Au point de vue naturel.* — Tel qu'il apparaît à son origine, lors de son institution divine, le mariage d'Adam et d'Eve est le mariage d'un seul homme avec une seule femme, pas davantage ; rien que deux dans une seule chair ; le lien conjugal est définitif et ferme, à l'abri du caprice des contractants et de toute atteinte étrangère, personne ne pouvant séparer ce que Dieu a uni. Donc, ni polygamie, ni polyandrie, ni divorce, mais l'unité indissoluble : telle était la double loi primitive. Elle s'explique très bien au point de vue naturel : cette union totale de deux êtres humains, dans ce qu'il y a de plus intime et de plus sacré, ne comporte ni partage ni solution, elle réclame un état permanent et fixe. Sa fin principale, qui est la procréation des enfants, leur éducation physique, intellectuelle, morale et religieuse,

1. Monsabré, *Conf.* LXXXVIII^e. — 2. Cf. Gasparri, *De matr.*, n. 308-312.

sa fin secondaire, qui est la vie commune dans une réciprocité parfaite d'amour et de dévouement, la société elle-même, qui est intéressée au premier chef au maintien des foyers domestiques, et qui souffre, comme l'expérience le prouve, de la pratique du divorce, tout, dans le mariage, requiert son unité et son indissolubilité.

Mais que, « dans l'humanité reconstituée, après l'universelle catastrophe qui noya le monde, que la polygamie soit établie ; que le législateur du peuple juif ait permis, dans certains cas, la rupture du lien conjugal ; que Dieu ait toléré ces pratiques, qui contrariaient son dessein, il n'importe. L'institution primitive subsiste : elle attend des jours meilleurs. Mais, dans cette attente, Dieu, auteur de la nature et législateur de la vie humaine, est parfaitement maître de relâcher les liens d'une loi à laquelle il n'a pas encore donné sa forme définitive. Il sait mieux que qui que ce soit pourquoi il tolère des actes que ne défendaient manifestement ni la loi positive ni les premiers principes du droit naturel. Soit que, pour la réussite de son plan, il veuille accélérer la multiplication des familles et des nations ; soit qu'il veuille établir l'équilibre des sexes troublé par les influences du péché ; soit qu'il veuille épargner à son peuple des crimes domestiques auxquels l'expose l'impétuosité de ses passions et la dureté de son cœur ; soit qu'il veuille laisser faire au genre humain l'expérience des désordres auxquels peut l'entraîner le sens dépravé, dès qu'on se relâche, même sur les conclusions du droit naturel, moins apparentes et moins impérieuses que les principes, nous n'avons pas à le juger. Sa tolérance n'excuse pas les licences que prend la passion contre la volonté des époux légitimes et pour des fins déshonnêtes (1). »

1. Monsabré, *Conf.* LXXXVI°.

*Au point de vue chrétien.* Il est incontestable que Notre Seigneur, en ramenant le mariage à ce qu'il était de par son institution divine, en l'élevant surtout à la dignité du sacrement (1), n'a fait que renforcer la double prérogative d'unité et d'indissolubilité : c'est manifestement sa doctrine dans l'Evangile, et c'est aussi celle de ses Apôtres. Ils seront deux dans une seule chair ; que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni ; quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre est adultère : tels sont les principes proclamés qui s'imposent désormais souverainement à la conduite des fidèles.

Les Pères ont fait écho à cette doctrine évangélique et apostolique. Hermas (2) et saint Justin (3) qualifient de péché le mariage que contracterait un époux divorcé. Point de divorce, disait Origène à ceux qui croyaient pouvoir le permettre en certain cas (4), car ce serait aller contre ces paroles de saint Paul : « *La femme est liée aussi longtemps que vit son mari* (5) : » « *si donc, du vivant de son mari, elle épouse un autre homme. elle sera appelée adultère* (6). » Le mariage est indissoluble, proclame Tertullien (7), puisque Notre Seigneur déclare adultère l'homme qui abandonne son épouse pour en prendre une autre. Au nom de l'Evangile, saint Basile (8) et le

1. « Le mariage honorable en tout, dit Léon XIII, *Quod apostolici muneris*, 28 décembre 1878, c'est Dieu lui-même qui l'a institué au commencement du monde, c'est lui qui l'a fait indissoluble; l'Eglise enseigne qu'il est devenu encore plus solide et plus saint par Jésus-Christ, qui lui a conféré la dignité de sacrement. Il a voulu en faire l'image de son union avec l'Eglise. » — 2. *Mandat.*, IV, 6 ; Funk, *Op. Patr. apost.*, t. I, p. 395. — 3. *Apol.*, I, 15 ; *Patr. gr.*, t. VI, col. 350. — 4. *In Matth.*, t. XIV, 23 ; *Patr. gr.*, t. XIII, col. 1246. — 5. I *Cor.*, VII, 39. — 6. *Rom.*, VII, 3. — 7. *Adv. Marc.*, IV, 39 : *Patr. lat.*, t, II, col. 442. — 8. *Epist.* CXCIX (can. 2 ad Amphiloch.), can. 48 ; *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 731.

pape Innocent I (1), condamnent le divorce ; dans le même but, saint Ambroise allègue le texte : *Quod Deus conjunxit, homo non separet* (2). L'Apôtre, dit saint Jérôme (3), a radicalement supprimé toute cause de divorce quand il définit clairement que toute femme est adultère qui, du vivant de son mari, en épouse un autre. Donc tant que vit le mari, qu'il soit adultère, sodomite, couvert de toutes les tares, il peut être abandonné, mais n'en reste pas moins le mari, et la femme ne peut pas en prendre d'autre.

Saint Matthieu semble pourtant signaler une exception : *excepta fornicationis causa* (4). Mais cette exception ne vise pas le divorce, elle autorise simplement la séparation sans rompre le lien. Et, comme l'a très bien observé saint Augustin (5), ce passage de saint Matthieu est à rapprocher des passages parallèles de saint Marc et de saint Luc, qui condamnent le divorce sans restriction aucune. Et c'est ainsi que l'ont entendu les conciles, car en proscrivant le divorce, même en cas d'adultère, ils se sont donnés comme les interprètes de la doctrine évangélique (6).

Il n'est donc pas étonnant qu'Eugène IV, dans son Décret *pro Armenis*, n'y voie qu'une cause de séparation, et non de divorce, attendu, dit-il, qu'un mariage légitimement contracté est indissoluble (7). Et le concile de Trente a eu raison de fulminer l'anathème contre quiconque oserait prétendre que l'Eglise se trompe, quand elle enseigne, d'après la doctrine évangélique et apostolique, que l'adultère

1. *Epist.* VI, 12 ; *Patr. lat.*, t. XX, col. 500. — 2. *In Luc.*, VIII, 4-6 ; *Patr. lat.*, t. XV, col. 1766. — 3. *Epist.* LV, 3 ; *Patr. lat.*, t. XXII, col. 562. — 4. *Matth.* XIX, 9. — 5. *De conj. adult.*, IX-X ; *Patr. lat.*, t. XL, col. 456-457. — 6. Voir concile d'Elvire, can. 9 ; le second concile de Milève, 416, can. 17 ; Hefele, *Conciliengeschichte*, 1re édit., t. I, p. 132. — 7. Denzinger, n. 597.

ne rompt pas le bien conjugal et que les deux contractants, même celui qui n'est pas coupable, ne peuvent pas contracter un nouveau mariage et commettraient un adultère s'ils venaient à le faire (1).

**II. Indissolubilité absolue du mariage chrétien consommé.** — Le mariage chrétien ou sacramentel ne devient indissoluble, il est vrai, qu'après la consommation : il n'est alors dissous ni par Dieu, ni par l'Eglise, qui n'a pas ce pouvoir ; c'est ce que proclament la doctrine et la pratique constantes (2) de l'Eglise. La raison proprement dite, observe Gihr (3), la raison suprême de l'absolue indissolubilité du mariage consommé entre chrétiens est, sans doute, la volonté de Dieu ; mais la raison de convenance de cette loi établie par Dieu est dans la parfaite signification sacramentelle de ce mariage. En effet, le mariage doit représenter aussi parfaitement que possible l'union du Fils de Dieu avec la nature humaine, et l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise ; il faut, pour cela, qu'il soit absolument indissoluble, parce que le Fils de Dieu ne se sépare jamais de son humanité sainte, parce que Jésus-Christ ne se sépare jamais de l'Eglise catholique.

Cette indissolubilité absolue du mariage chrétien consommé peut paraître lourde et l'est, en effet, dans certains cas particuliers où des innocents peuvent se trouver parmi les époux malheureux. « S'il y en a, pourtant, la loi n'est pas obligée ds fléchir devant leur malheur, parce qu'elle est une loi générale, une loi de haute prévoyance, une loi d'intérêt supérieur, une loi de perfection individuelle, domestique et sociale. Elle demande aux innocents le sacrifice du bonheur qu'ils avaient espéré. C'est

1. *Sess.*, XXIV, can, 7. — 2. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, can. 5 et 7. — 3. *Les sacrements*, t. IV, p. 273.

l'heure pour eux d'accomplir un grand acte d'abnégation et de dévouement, comme c'est l'heure pour le soldat de mourir sous les balles de l'ennemi quand il y va du salut de son pays. Le sacrifice, sans doute, est dur à la nature, et l'innocent peut demander pourquoi la loi l'immole. Mais il est un élément dont il faut tenir compte dans cette situation critique, c'est la grâce que Dieu ajoute à sa loi pour prévenir les défaillances de la nature. Le chrétien peut souffrir du joug de l'indissolubilité. Il n'en est pas écrasé, car la grâce devient d'autant plus vivante et plus forte qu'il est plus malheureux. Elle le soutient, elle l'affermit, elle le console, elle lui apprend l'art divin de rendre ses souffrances bienfaisantes, même à ceux qui le font souffrir, et sur les ruines de tous les bonheurs que le pauvre cœur avait espérés, elle lui fait goûter les austères et nobles jouissances d'une immolation glorieuse à Dieu et plus utile à la société que les sacrifices sanglants (1). »

Cependant, pour pallier dans la mesure du possible les inconvénients d'une situation humainement intolérable, l'Eglise autorise la séparation des époux (2). C'est là un moindre mal.

**III. Le mariage chrétien non consommé peut être dissous.** — « Le mariage sacramentel, mais non consommé, des époux chrétiens ne possède pas encore cette fermeté absolument indissoluble qui est propre au mariage chrétien consommé (3). En effet, aussi longtemps que les deux époux ne sont pas devenus une seule chair ou un seul corps, leur union conjugale ne figure pas l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise spécifiquement au point de vue de l'indissolubilité (4). C'est

1. Monsabré, *Conf.* LXXXVIIe. — 2. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, can. 8. — 3. S. Bonaventure, *Dist.* XXVII, n. 3. q. 2. — 4. *Sum. theol.*, suppl., Q. LXI, a. 2. ad 1.

pourquoi il ne répugne point à la signification sacramentelle du mariage, que, dans certaines circonstances, le lien conjugal puisse être dissous. Evidemment, cette dissolution ne peut se faire que par l'autorité divine ou par une autorité que Dieu a conférée (1). L'indissolubilité du mariage provenant du droit divin naturel et positif, l'Eglise ne peut rompre le lien conjugal que dans les limites fixées par Dieu ; en cet ordre de choses, elle n'a pas une autorité principale, mais seulement un pouvoir ministériel, comme pour la rémission des péchés au tribunal de la pénitence. De droit commun et ordinaire, le lien conjugal n'est dissous que par l'*émission solennelle des vœux* dans un Ordre approuvé par l'Eglise ; tandis que, par extraordinaire, et pour des motifs importants, ce même lien peut être dissous par une *dispense du Siège apostolique*. Le premier point est défini dogmatiquement ; la seconde proposition est, du moins, la doctrine certaine de l'Eglise (2). »

Déjà Alexandre III (3) et Innocent III (4) avaient formulé le premier point d'une manière claire ; le concile de Trente l'a défini (5). Il est dans la nature du vœu solennel de lier irrévocablement l'homme à Dieu et de le consacrer exclusivement à son service ; et l'Eglise, en vertu de son pouvoir ministériel, a déclaré qu'un tel vœu rompt le lien du mariage non consommé. En vertu du même pouvoir, le pape, pour des motifs graves, et dont l'appréciation lui est réservée, peut aussi rompre le lien conjugal du mariage non consommé. Ce dernier point n'est pas de foi, mais il est certain (6).

1. Iª IIæ, Q. XCVII, a. 4, ad 3. — 2. Gihr, *loc., cit.*, p. 293-294. — 3. Denzinger, n. 334. — 4. Denzinger, n. 354. — 5. Sess. XXIV, can. 6. — 6. En fait, les Papes ont plusieurs fois dissous des mariages chrétiens non consommés ; cf. saint

IV. Le mariage des infidèles, même consommé, peut être dissous si l'un des époux se convertit. — De droit naturel, un tel mariage est indissoluble, mais il ne l'est pas absolument, parce qu'il ne possède pas la sacramentalité qui donne au lien conjugal son entière stabilité. Dans l'économie actuelle de la grâce, il reste imparfait et peut être dissous, même après sa consommation, en faveur de la foi, soit en raison du privilège paulinien, soit par une dispense du Siège apostolique.

Le *privilège paulinien* se trouve dans ce passage de l'Apôtre : « *Si quelque frère a une femme qui n'a pas la foi, et qu'elle consente à habiter avec lui, qu'il ne la renvoie point ; et si une femme a un mari qui n'a pas la foi, et qu'il consente à habiter avec elle, qu'elle ne renvoie point son mari* (1). » D'après ces paroles, la disparité du culte n'est pas un motif suffisant pour permettre la séparation, parce que, dit saint Paul, « *le mari infidèle est sanctifié par la femme, et la femme infidèle est sanctifiée par le mari* (2). » Mais, ajoute l'Apôtre, « *si l'incrédule se sépare, qu'il se sépare ; le frère ou la sœur ne sont pas asservis dans ces conditions* (3). » Dans ce cas, l'Eglise estime que la séparation peut être suivie de la rupture du lien, rupture qui a lieu, non point par la réception du baptême (4), mais par un mariage nouveau et sacramentel. La partie infidèle, en se retirant, rend la liberté à la partie fidèle. Celle-ci, après s'être assurée que son conjoint infidèle ne veut pas embrasser le christianisme et se refuse à une coha-

Antonin, *Sum. theol.*, P. III, tit. I. c. 21 ; Benoît XIV, *Quæst. can.*, q. 479 ; Perrone, *De matr.*, III, 509 ; Gasparri, *De matr.*, n. 1322-1324.

1. I *Cor.*, VII, 12-13. — 2. I *Cor.*, VII, 14. — 3. I *Cor.*, VII, 15. — 4. Per sacrementum baptismi, dit Innocent III, Denzinger, n. 352, non solvuntur conjugia, sed crimina dimittuntur.

bitation sans danger pour la foi et le salut, pour l'honneur du Créateur et de la religion, peut contracter un mariage sacramentel, et c'est alors qu'est rompu le premier lien conjugal (1).

En dehors du privilège paulinien, le Souverain Pontife, comme représentant de Jésus-Christ et en vertu de son pouvoir ministériel, peut rompre le mariage non chrétien même consommé, en faveur de celui qui se convertit : c'est l'opinion qu'embrassse Gasparri (2) et que nous estimons la plus juste. En fait, les Papes ont plusieurs fois dispensé en pareil cas.

V. Le divorce. — *L'Eglise ne l'a jamais admis et ne l'admettra jamais*, car il répugne trop manifestement à la vérité évangélique. Et ce faisant, elle a très bien mérité de l'intérêt commun de tous les peuples, comme dit Léon XIII. « On lui doit certes une grande reconnaissance pour avoir publiquement protesté contre les lois civiles qui, depuis cent ans, ont beaucoup péché en cette matière ; pour avoir frappé d'anathème l'hérésie fatale des protestants, au sujet du divorce et de la répudiation ; pour avoir condamné de plusieurs manières l'usage des Grecs de rompre les mariages, pour avoir décrété la nullité des mariages qui seraient conclus avec la condition d'être un jour dissous ; et enfin pour avoir, dès les premiers temps de son existence, repoussé les lois impériales, qui favorisaient d'une manière funeste la répudiation et le divorce. Toutes les fois que les Pontifes suprêmes ont résisté aux princes les plus puissants, qui demandaient d'une façon menaçante à l'Eglise de ratifier le di-

1. Ce privilège est-il de droit humain ou de droit divin ? L'opinion la plus commune est qu'il a pour auteur le Christ et pour promulgateur saint Paul, Cf. Gasparri, *De matr.*, n. 1329 sq. — 2. Gasparri, *De matr.*, n. 1335-1362.

vorce qu'ils avaient accompli, il faut reconnaître que ces Pontifes ont lutté chaque fois non seulement pour le salut de la religion, mais aussi pour la civilisation de l'humanité. C'est pourquoi tous les âges admireront les décrets de Nicolas Ier contre Lothaire, témoignage d'une âme invincible ; ceux d'Urbain II et de Pascal II contre Philippe Ier, roi de France ; ceux de Célestin III et d'Innocent III contre Philippe II, roi de France ; ceux de Clément VII et de Paul III contre Henri VIII, et enfin ceux de Pie VII, Pontife d'une très grande sainteté et d'un très grand courage, contre Napoléon Ier, enorgueilli par sa fortune et la grandeur de son empire. Les choses étant ainsi, tous ceux qui gouvernent et administrent les affaires publiques, s'ils avaient voulu consulter la raison, la sagesse et les intérêts mêmes des peuples, auraient dû souhaiter que les lois sacrées, concernant le mariage, demeurassent intactes, et profiter du concours offert par l'Eglise pour protéger les mœurs et pour assurer la prospérité des familles, plutôt que de rendre l'Eglise suspecte d'inimitié et d'insinuer contre elle l'accusation fausse et inique d'avoir violé le droit civil (1). »

*Le pouvoir séculier en lutte contre le mariage chrétien.* Loin de « consulter la raison, la sagesse et les intérêts mêmes des peuples, » et de « profiter du concours » de l'Eglise, le pouvoir séculier, docile écho des « philosohes naturalistes, » des romanciers et des dramaturges, n'a pas cessé depuis plus d'un siècle de battre en brèche le mariage chrétien et de légiférer contre lui. Il regarde l'indissolubilité du lien conjugal comme une loi tyrannique (2), qu'il

1. Encyclique *Arcanum*. — 2. « Ce n'est pas la loi divine qu'il faut rendre responsable des maux dont se plaignent les adversaires de l'indissolubilité. La loi divine est

importe de remplacer, malgré l'Eglise, pour le soulagement des sociétés modernes, par la faculté de rompre un joug que la nature humaine est incapable de porter.

*Le remède qu'il propose aux inconvénients de l'indissolubilité est le divorce.* Que l'indissolubilité, comme toute loi générale, offre dans telle ou telle application particulière quelques inconvénients et impose aux époux une gêne et une contrainte, rien de plus vrai : est-ce une raison suffisante pour l'abroger ? Nullement ; et en tous cas cela ne regarderait pas le pouvoir civil, qui est incompétent en pareille matière. Mais les motifs qu'on allègue, outre qu'ils méconnaissent cette double vérité dogmatique, à savoir que le mariage validement contracté est indissoluble et que l'Eglise seule est compétente pour connaître du lien conjugal, ce qui suffit pour les condamner, sont pitoyables, malgré le prix qu'on y attache et la valeur qu'on leur prête.

La loi de l'indissolubilité outrage, dit-on, la liberté humaine qu'elle enchaîne jusqu'à l'esclavage. — Pur sophisme, car le chrétien qui s'engage pour toujours dans le mariage fait un acte éminemment libre ; il ne sacrifie qu'à bon escient la liberté dont il a le droit de disposer pour bien faire, et il la sacrifie librement.

sage, parce que c'est une loi de progrès et de perfection ; la loi divine est juste, parce qu'elle châtie, selon leur mérite, ceux qui ont profané le mariage. Par pitié pour les innocents qui souffrent quelquefois auprès des coupables eux-mêmes, l'Église consent à des séparations, qui, sans briser le lien conjugal, interrompent la vie commune et permettent aux volontés inconstantes de s'épargner des fautes irréparables, aux cœurs malades de se guérir loin de ce qui les blesse, au repentir de venir frapper un jour à la porte du pardon. C'est tout ce qu'elle peut faire. » Monsabré, *Conf.* LXXXIX°.

On ajoute que la loi de l'indissolubilité tend à frustrer le mariage de sa fin principale. — Il suffit qu'elle ne l'écarte pas de parti pris et qu'à défaut de cette fin principale, qui est l'enfant, et qui n'existe pas en fait dans les mariages stériles, subsistent les autres fins du mariage, qui suffisent amplement à l'autoriser.

On prétend enfin que cette loi de l'indissolubilité expose les époux à être privés, injustement et sans espoir, du bonheur auquel ils ont droit en entrant dans la société conjugale ; elle les exaspère et les pousse au crime. — C'est là prendre ce qui n'est qu'une exception pour en faire argument contre une loi générale ; et c'est mettre arbitrairement au compte de l'indissolubilité du lien des situations tendues et violentes, dont la responsabilité retombe le plus souvent sur ceux qui les ont criminellement ou impudemment créées. La loi, remarque le P. Monsabré, qui a éloquemment et solidement réfuté ces objections, la loi se retourne contre ceux qui l'ont bravée et devient leur châtiment. Qu'ils se révoltent contre ce châtiment, qu'ils cèdent à la tentation d'en finir par un crime, la loi d'indissolubilité n'est pas plus responsable de ce crime que la loi qui défend le vol n'est responsable de l'assassinat commis par un voleur, quand il ne peut avoir la bourse sans avoir la vie (1).

*Et le divorce est pire que le mal.* Le remède proposé par les législateurs humains à courte vue manque de raisons qui le justifient. Bien plus, l'expérience le démontre, il est pire que le mal. « On raconte, dit Léon XIII, que les anciens Romains témoignèrent de l'horreur pour les premiers cas de divorce, mais en peu de temps le sen-

1. Monsabré, *Conf.* LXXXVII°.

timent de l'honnêteté vint à s'affaiblir dans les âmes; la pudeur, qui est la modératrice des passions, disparut, et la foi conjugale fut violée avec une licence si effrénée, qu'on est obligé de considérer comme très vraisemblable ce qui nous est rapporté par quelques écrivains, c'est-à-dire que les femmes avaient l'habitude de compter les années, non pas d'après la succession des consuls, mais à raison du nombre de leurs maris. Il en fut de même parmi les protestants ; les lois établirent d'abord que le divorce ne pourrait avoir lieu que pour certaines causes dont le nombre était restreint ; mais bientôt, grâce à l'efficacité de cas analogues, ces causes se multiplièrent à tel point en Allemagne, en Amérique et ailleurs, que tous les esprits qui avaient gardé quelque bon sens étaient contraints de déplorer hautement la dépravation illimitée des mœurs et l'intolérable témérité des lois. Les choses ne se passèrent pas autrement dans les pays catholiques ; car là où le divorce a été parfois introduit, les inconvénients innombrables, qui en ont été la conséquence, ont de beaucoup surpassé les prévisions des législateurs. En effet, un grand nombre de personnes s'appliquèrent criminellement à toute sorte de fraudes et de malices, et soit en invoquant de mauvais traitements, soit en alléguant des injures ou des adultères, ils forgèrent des prétextes pour rompre impunément le lien conjugal dont ils étaient las ; l'honnêteté publique fut si profondément atteinte par cet état de choses qu'une réforme des lois fut jugée par tous d'une nécessité urgente (1). »

*C'est la porte ouverte aux conséquences les plus fâcheuses.* A défaut de l'expérience, qui parle si

1. Encyclique *Arcanum.*

hautement, les principes sont là qui démontrent clair comme le jour que tout souffre du divorce : le mariage lui-même, les mariés, les enfants, la famille, la société. Le désordre et l'anarchie ruinent le foyer domestique et ont leur répercussion néfaste sur la société elle-même, car la base de la société, c'est la famille. Plus de frein aux passions et au caprice, mais l'immoralité et la décadence. Léon XIII, de sa voix autorisée, a signalé tous ces funestes effets aux pouvoirs civils (1) ; il a convié ceux-ci à une entente et à un accord nécessaires pour empêcher les malheurs qui ne menacent pas seulement l'Eglise, mais la société civile elle-même. On ne l'a pas écouté : l'esprit de mensonge et d'erreur, enivré d'indépendance folle et d'autonomie absolue, a déchaîné les vents ; la tempête ne peut-être que désastreuse.

1. **Funestes conséquences de l'ingérence des pouvoirs civils.** « Plût à Dieu que les doctrines des philosophes naturalistes, qui sont pleines de fausseté et d'injustice, ne fussent pas en même temps fécondes en malheurs et en ruines ! Mais il est facile de voir combien de maux a produits cette profanation du mariage, et de combien de maux elle menace dans l'avenir la société tout entière...

« Ceux qui nient que le mariage soit sacré, et qui, après l'avoir dépouillé de toute sainteté, le rejettent au nombre des choses profanes, renversent les fondements mêmes de la nature et, contredisant aux desseins de la divine Providence, démolissent, autant qu'il dépend d'eux, ce qui a été établi par Dieu sur la terre. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que ces tentatives folles et impies engendrent tant de maux si funestes au salut des âmes et à l'existence de la société...

« Comme il a plu de substituer naguère en divers lieux

1. Voir la note 2 à la fin de la leçon.

le droit humain au droit naturel et divin, non seulement le caractère et la notion supérieure du mariage, que la nature avait imprimés et en quelque sorte scellés dans l'âme humaine, ont commencé à s'effacer, mais, dans les mariages des chrétiens eux-mêmes, par le vice des hommes, la vertu créatrice du bien a été beaucoup affaiblie. Quel bien, en effet, peut résulter de ces unions conjugales dont on veut bannir la religion chrétienne, qui est la mère de tous les biens, qui alimente les plus grandes vertus, qui excite et qui pousse vers tout ce qui est l'honneur d'une âme généreuse et élevée ? Si la religion chrétienne est éloignée et rejetée, le mariage se trouve inévitablement asservi à la nature corrompue de l'homme et à la domination des plus mauvaises passions, l'honnêteté naturelle ne pouvant lui fournir qu'une faible protection. De cette source ont découlé de grands maux, non seulement pour les familles, mais pour l'Etat. Si l'on enlève, effectivement, la crainte salutaire de Dieu, on enlève du même coup la consolation des soucis de la vie, qui n'est nulle part plus grande que dans la religion chrétienne ; alors il arrive très souvent, comme par une pente naturelle, que les charges et les devoirs du mariage paraissent à peine supportables, et le nombre n'est que trop grand de ceux qui, jugeant que le lien qu'ils ont contracté dépend de leur volonté et d'un droit purement humain, éprouvent le désir de le rompre lorsque l'incompatibilité de caractère, ou la discorde, ou la foi violée par l'un des époux, ou le consentement réciproque, ou d'autres raisons, leur persuadent qu'il est nécessaire de recouvrer leur liberté. Et si par hasard la loi défend de donner satisfaction à l'intempérance de ces désirs, alors on s'écrie que la loi est inique et inhumaine, et en contradiction avec le droit de citoyens libres ; en conséquence, on estime qu'il faut, après avoir abrogé des lois surannées, décréter, par une loi plus humaine, que le divorce est permis. Les législateurs de notre temps, qui se déclarent les partisans convaincus des mêmes principes de droit que les hommes dont nous parlons, ne peuvent se défendre contre les volontés perverties de ces hommes, alors même

qu'ils le voudraient sincèrement; c'est pourquoi on en conclut qu'il faut céder aux temps et accorder la faculté du divorce. » Léon III, Encyclique *Arcanum.*

2. **Le divorce : ses conséquences fâcheuses.** — « Il est à peine besoin de dire tout ce que le divorce renferme de conséquences funestes. Par le divorce, les engagements du mariage deviennent mobiles ; l'affection réciproque est affaiblie ; l'infidélité reçoit des encouragements pernicieux ; la protection et l'éducation des enfants sont compromises. Il fournit l'occasion de dissoudre les unions domestiques ; il sème des germes de discorde entre les familles ; la dignité de la femme est amoindrie et abaissée, car elle court le danger d'être abandonnée après avoir servi à la passion de l'homme. Et comme rien ne contribue davantage à ruiner les familles et à affaiblir les Etats que la corruption des mœurs, il est facile de reconnaître que le divorce est extrêmement nuisible à la prospérité des familles et des peuples, attendu que le divorce, qui est la conséquence de mœurs dépravées, ouvre le chemin, l'expérience le démontre, à une dépravation encore plus profonde des habitudes privées et publiques.

« On reconnaîtra que ces maux sont encore beaucoup plus graves, si on réfléchit qu'une fois que le divorce aura été autorisé, il n'y aura plus aucun frein assez fort pour le maintenir dans les limites fixes qui pourraient lui avoir été d'abord assignées. La force de l'exemple est très grande, l'entraînement des passions est plus grand encore ; or, grâce à ces excitations, il arrivera forcément que le désir effréné du divorce, devenant chaque jour plus général, envahira un plus grand nombre d'âmes, comme une maladie qui s'étend par la contagion, ou comme ces eaux amoncelées qui, ayant triomphé des digues, débordent de toutes parts.

« Ces choses sont, sans aucun doute, fort claires par elles-mêmes ; mais elles deviennent encore plus claires, si l'on rappelle les souvenirs du passé. Aussitôt que la loi commença à ouvrir une voie sûre au divorce, les discordes, les querelles, les séparations augmentèrent de beaucoup ; et une telle corruption s'en suivit, que ceux-là

même qui avaient pris parti pour le divorce durent se repentir de leur œuvre ; et s'ils n'avaient pas cherché à temps le remède dans une loi contraire, il était à craindre que l'Etat ne tombât rapidement en décadence...

« Et qui douterait que les lois en faveur du divorce, si elles venaient à être rétablies de nos jours (elles le sont en beaucoup d'endroits), ne produisissent également des résultats nuisibles et désastreux ? Il n'est pas, en effet, au pouvoir des projets et des décrets de l'homme de changer le caractère et la forme que les choses ont reçus de la nature ; aussi, ceux-là comprennent-ils fort mal l'intérêt public, qui s'imaginent qu'on peut impunément pervertir la véritable notion du mariage, et qui, méconnaissant la sainteté du serment et du sacrement, semblent vouloir corrompre et déformer le mariage plus honteusement que les lois mêmes des païens ne l'ont fait.

« C'est pourquoi si ces desseins ne changent pas (et ils n'ont pas changé), les familles et la société humaine auront constamment à craindre d'être précipitées d'une façon misérable dans ces luttes et ce conflit universel, qui sont depuis longtemps le but des sectes funestes des socialistes et des communistes. Tout cela montre jusqu'à l'évidence combien il est absurde et déraisonnable de demander le salut de la société au divorce, qui en serait plutôt la ruine certaine. » Léon XIII, Encyclique *Arcanum*.

Commentant cet enseignement, le P. Monsabré dit : « Le divorce enlève au mariage ses garanties de délicatesse, de prudence et d'amour ; le divorce supprime l'effort et le progrès dans la vie commune ; le divorce fait déchoir la femme de la dignité que lui avaient assurée dix-huit siècles de christianisme ; le divorce outrage le lien du sang et viole les droits sacrés des enfants ; le divorce désorganise et divise les familles ; le divorce trouble l'ordre public et corrompt la société : donc c'est un principe de décadence... Si le divorce devient la coutume de nos sociétés, c'est fait, notre décadence est assurée, plus profonde et plus honteuse que toutes les décadences historiques, parce que nous serons tombés de plus haut. Le divorce licencie la bête humaine, et la bête humaine est

insatiable. A chaque satisfaction qu'on lui accorde, elle crie : Encore, encore! *Affer! affer!* Après la liberté restreinte, elle voudra la liberté illimitée ; après l'union légale, l'union à volonté, dans l'union à volonté la polygamie, après la polygamie la promiscuité. Les foyers domestiques ne seront plus que des basses-cours et des chenils, et dans la race bestiale qu'aura faite la décadence, inaugurée par le divorce, on ne pourra plus définir le mariage que : la rencontre sexuelle d'un mâle et d'une femelle, pour la propagation de cette espèce animale qu'on appelait jadis l'espèce humaine. » *Conf.* LXXXVII<sup>e</sup>.

3. Décret *Ne temere*, du 2 août 1907 (1). — *Motifs de ce décret.* « Pour empêcher la téméraire conclusion des mariages clandestins que l'Eglise de Dieu, pour de très justes motifs, a toujours détestés et interdits, le concile de Trente prit les sages dispositions qui suivent : « *Ceux qui tenteront de contracter mariage autrement qu'en présence du curé ou d'un autre prêtre autorisé par ce curé ou par l'Ordinaire, ainsi que de deux ou trois témoins, le saint*

1. Par ce décret « est renouvelée toute la législation ecclésiastique sur la forme du mariage, c'est-à-dire *la publicité requise pour qu'il soit valide. Une publicité du même genre est exigée pour les fiançailles*, ce qui est entièrement nouveau, non de droit local, mais de droit commun. Quant au mariage, les conditions requises restent les mêmes, c'est-à-dire la présence du curé et de deux témoins ; mais si le curé qui doit assister au mariage est toujours le *propre* curé, *la qualité de propre curé n'est pas requise à peine de nullité.* Du coup, tombent tous les procès de nullité pour *clandestinité*, basés sur ce que le prêtre qui avait assisté au mariage n'était pas le propre curé. Une autre importante disposition *supprime les déplorables mariages dits de surprise*. Ce n'est pas tout : *la loi*, ainsi modifiée, *est étendue d'un seul coup au monde entier, mais seulement pour les catholiques ;* les mariages des non-catholiques étant ainsi définitivement soustraits à l'obligation territoriale du décret *Tametsi*. Des mesures spéciales sont prises pour les cas exceptionnels, et on ajoute l'obligation de mentionner en marge de l'acte de baptême le mariage contracté. » Boudinhon, *Le mariage et les fiançailles,* p. 5.

*concile les rend absolument inhabiles à contracter ainsi, et décrète que de tels contrats sont nuls et sans effet.* »

« Mais ce même concile ayant ordonné que ce décret fût publié dans chaque paroisse, et n'eût de valeur que dans les endroits où il avait été promulgué, il arriva que plusieurs localités, où cette publication ne fut pas faite, furent privées du bienfait de la législation du concile de Trente, et en sont privées encore aujourd'hui, demeurant ainsi exposées aux imprécisions et aux inconvénients de l'ancienne discipline.

« Là même où la nouvelle législation fut mise en vigueur, toute difficulté n'est pas levée. Souvent, en effet, il reste de graves doutes pour décider quel est le curé en présence duquel le mariage doit être contracté. Sans doute la discipline canonique a établi qu'il faut entendre par propre curé celui dans la paroisse duquel est situé le domicile ou le quasi-domicile de l'un ou de l'autre des contractants. Mais comme il est parfois difficile de juger si le quasi-domicile est certain, beaucoup de mariages ont été exposés au danger de nullité ; beaucoup aussi, soit par ignorance, soit par fraude, se sont trouvés absolument illégitimes et nuls...

Des fiançailles. — I. Sont seules tenues pour valides et produisent leurs effets canoniques les fiançailles qui auront été contractées par un écrit signé des parties et, en outre, soit du curé, soit de l'Ordinaire du lieu, soit au moins de deux témoins (1). Si les deux parties ou l'une

1. Le concile de Trente n'avait rien statué sur la forme des fiançailles ni modifié le droit antérieur. Le décret actuel, en exigeant une solennité et une forme extérieures, n'a fait qu étendre au monde catholique tout entier une prescription déjà en vigueur en Espagne et dans l'Amérique latine. Il ne modifie en rien la théorie générale des fiançailles, ni ses éléments constitutifs, ni les conditions intrinsèques, ni la capacité juridique des contractants, ni l'effet juridique. L'innovation est d'ordre extrinsèque : elle impose, sous peine de nullité, une publicité des fiançailles qui en facilite la preuve et lui donne, aux yeux de l'Eglise, la valeur juridique de constituer l'empêchement d'honnêteté publique. Par suite elle retire

d'elles ne savent pas écrire, il en sera fait mention dans l'écrit lui-même, et on ajoutera un autre témoin qui signera l'écrit avec le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou les deux témoins dont il a été parlé plus haut.

II. Sous le nom de curé, ici et dans les articles suivants, est désigné non seulement celui qui préside légitimement à une paroisse canoniquement érigée, mais aussi, dans les régions où les paroisses n'ont pas été érigées canoniquement, le prêtre auquel a été confiée légitimemt la charge d'âmes dans un territoire déterminé et qui est assimilé à un curé ; enfin dans le pays de missions, où les territoires ne sont pas encore parfaitement divisés, tout prêtre qui a reçu du chef de la mission délégation générale pour la charge d'âmes dans une station déterminée (1).

**Du mariage.** — III. Sont seuls valides les mariages qui sont contractés *devant le curé*, ou l'Ordinaire du lieu, ou un prêtre délégué par l'un des deux, et devant au moins deux témoins, suivant toutefois les règles formulées dans les articles suivants, et sauf les exceptions marquées plus bas aux articles VII et VIII.

IV. Le curé et l'Ordinaire du lieu assistent *validement* au mariage :

1° A partir du jour seulement où ils ont pris possession de leur bénéfice ou sont entrés en charge, à moins que, par un décret public, ils n'aient été nominativement excommuniés ou déclarés suspens de leur office ;

2° Exclusivement dans les limites de leur territoire, sur lequel ils assistaient validement au mariage non seulement de leurs sujets, mais encore de ceux qui ne sont plus leurs sujets ;

3° Pourvu que, sur l'invitation et la demande qui leur

toute valeur aux contrats dépourvus de cette solennité désormais essentielle.

1. Cet article détermine ce qu'il faut entendre par le curé appelé à légitimer les fiançailles par sa signature, le mariage par sa présence. C'est tout prêtre ayant charge d'âmes sur un territoire donné.

en a été faite, et sans être contraints par aucune violence ni crainte grave, ils requièrent et reçoivent le consentement des contractants (1).

V. Ils assistent *licitement* au mariage :

1° Après constatation légale de l'état libre des contractants, suivant les règles du droit ;

2° En outre, après constatation du domicile ou au moins du séjour d'un mois de l'un ou l'autre des contractants dans le lieu du mariage ;

3° Si cette condition fait défaut, le curé ou l'Ordinaire du lieu ont besoin, pour assister licitement au mariage, de l'autorisation du propre curé ou Ordinaire de l'un ou de l'autre contractant, sauf le cas d'une grave nécessité qui les en dispenserait ;

4° En ce qui concerne les personnes sans domicile *(vagi)*, il n'est pas permis au curé, sauf le cas de nécessité, d'assister à leur mariage, sans en avoir référé à l'Ordinaire ou au prêtre délégué par lui, et en avoir obtenu l'autorisation ;

5° Dans n'importe quel cas, la règle est de célébrer le

1. Relativement à la *validité* du mariage, le décret *Ne temere* modifie et précise d'une manière plus strictement juridique la législation du concile de Trente. Le témoin qualifié, dont la présence est requise pour la validité du mariage, c'est le curé ou l'Ordinaire du lieu. Sa compétence est *territoriale* : Dans les limites de son territoire, le curé assiste validement au mariage de tous, paroissiens ou non ; mais en dehors de son territoire, il ne peut plus assister validement même au mariage de ses paroissiens. Ainsi la validité du mariage ne dépend plus de la qualité des paroissiens. Tout prêtre, pourvu qu'il soit curé, devient le témoin autorisé de tout mariage célébré devant lui sur son territoire, quand même il aurait été trompé par de fausses déclarations de séjour et n'aurait pas à faire à de véritables paroissiens. Son rôle n'est plus celui d'un témoin passif, comme dans les mariages dits de surprise ; ceux-ci ne sont plus désormais possibles ; il est un témoin volontaire qu'on doit inviter et prier ; il doit, sous peine de nullité, demander et recevoir le consentement des contractants. Quant aux autres témoins non qualifiés, la loi du concile de Trente n'est pas modifiée.

mariage devant le curé de l'épouse, à moins qu'un motif légitime n'en dispense (1).

VI. Le curé et l'Ordinaire du lieu peuvent accorder à un autre prêtre déterminé et certain l'autorisation d'assister aux mariages dans l'étendue de leur territoire. Mais ce délégué, pour assister validement et licitement, est tenu de respecter les limites de son mandat, ainsi que les règles établies plus haut, par les articles IV et V, pour le curé et l'Ordinaire du lieu (2).

VII. En cas de péril de mort imminent, et si l'on ne peut avoir la présence du curé ou de l'Ordinaire du lieu, ou d'un prêtre délégué par l'un ou par l'autre, pour pourvoir à la conscience des époux et légitimer (s'il y a lieu) les enfants, le mariage peut être validement et licitement contracté devant n'importe quel prêtre et deux témoins.

VIII. S'il arrive que, dans quelque région, on ne puisse avoir la présence du curé ni de l'Ordinaire du lieu ni d'un prêtre par eux délégué, devant qui on puisse célébrer le mariage, et que cette situation dure déjà depuis un mois, le mariage peut être validement et licitement contracté moyennant le consentement formel donné par les époux devant deux témoins (3).

IX. 1° Le mariage une fois célébré, le curé, ou celui qui tient sa place, transcrira aussitôt sur le registre des mariages les noms des époux et des témoins, le lieu et le

1. Désormais, il n'est plus question de quasi-domicile, un mois de séjour suffisant pour devenir paroissien en vue du mariage et permettant au curé d'y assister licitement. Si le séjour est moindre, il faut une délégation du propre curé ou de l'Ordinaire, non pour la validité du mariage, mais simplement pour sa licéité. Car, désormais, la compétence du curé étant territoriale, il agit validement chez lui ; la délégation, dont il peut avoir besoin quand les contractants n'ont pas un mois de séjour sur son territoire, n'intéresse plus que la licéité. — 2. La délégation pour la validité et la licéité du mariage subsiste pour tout prêtre, de la part du curé ou de l'Ordinaire du lieu où il doit assister au mariage. — 3. Ces deux exceptions, relatives au mariage *in extremis* et à l'absence de prêtre depuis un mois, sont très importantes et facilitent la célébration valide et licite du mariage.

jour où a été célébré le mariage, et les autres indications, conformément aux prescriptions des livres rituels ou du propre Ordinaire, et cela même si c'est un autre prêtre délégué par lui ou par l'Ordinaire qui a assisté au mariage.

2° Le curé notera en outre sur le registre des baptêmes que le conjoint a contracté mariage tel jour en sa paroisse. Si le conjoint a été baptisé ailleurs, le curé qui a assisté au mariage en informera directement, ou par l'intermédiaire de la curie épiscopale, le curé de la paroisse où le baptême a eu lieu, pour que ce mariage soit noté sur le livre des baptêmes (1).

3° Toutes les fois qu'un mariage aura été contracté d'après les articles VII et VIII, le prêtre, dans le premier cas, les témoins dans le second, sont tenus, solidairement avec les contractants, de prendre soin que le mariage conclu soit noté le plus tôt possible sur les livres prescrits (2).

X. Les curés qui auraient violé ces prescriptions devront être punis par les Ordinaires, suivant la nature et la gravité de leur faute. En outre, ceux qui assisteraient à un mariage contrairement aux prescriptions des paragraphes 2 et 3 de l'article V, ne pourront s'approprier les droits d'*étole*, mais devront les remettre au propre curé des contractants (3).

1. Cet article IX introduit une notable modification aux usages reçus : il n'exige pas seulement l'inscription de l'acte de mariage dans un Registre *ad hoc*, comme cela se pratiquait déjà, mais encore la mention écrite du dit mariage sur le Registre des baptêmes, pour chacun des deux contractants, dans la paroisse où ils ont été baptisés : c'est le moyen d'éviter désormais de nouveaux mariages qui seraient nuls. — 2. Ce paragraphe ordonne le plus tôt possible la transcription des mariages contractés en l'absence de prêtre. — 3. Cet article ordonne une pénalité envers les délinquants, sans dire laquelle et en la laissant au jugement de l'Ordinaire. Le décret *Tametsi* parlait de *suspense* : celle-ci est-elle abrogée? Le décret *Ne temere* n'en souffle pas mot ; mais il veut que le curé qui violerait les paragraphes 2 et 3 de l'article V remette

XI. 1° Les lois établies ci-dessus obligent tous ceux qui ont été baptisés dans l'Eglise catholique et tous les convertis du schisme et de l'hérésie (même si les uns ou les autres par la suite auraient apostasié) chaque fois qu'ils contractent entre eux fiançailles ou mariage.

2° Ces lois obligent également ces mêmes catholiques s'ils contractent fiançailles ou mariage avec des non-catholiques, soit baptisés, soit non baptisés, même après l'obtention de la dispense d'empêchement de mixte religion ou de disparité du culte, à moins que le Saint-Siège n'ait statué autrement pour un lieu ou une région déterminés.

3° Les non-catholiques, qu'ils soient ou non baptisés, contractant entre eux, ne sont nulle part tenus à observer la forme catholique des fiançailles ou du mariage (1).

Le présent décret sera considéré comme légitimement publié et promulgué par sa transmission aux Ordinaires (2). Ses dispositions auront partout force de loi à partir de la solennité de Pâques de l'an 1908...

Donné à Rome, le 2 août 1907.

Vincent, *cardinal évêque de Palestrina, préfet.*
C. De Lai, *secrétaire.*

les droits d'*étole*, rien que ceux-là, au propre curé des contractants, régulièrement au curé de l'épouse.

1. Grâce à cet article XI, les inconvénients qui résultaient du décret *Tametsi*, disparaissent. En règle générale, Boudinhon, *loc. cit.*, p. 95, le décret *Tametsi*, modifié comme on vient de le voir, et amplifié en ce qui concerne les fiançailles, est étendu d'un seul coup à tous les catholiques ; du même coup, toutes les sociétés non-catholiques en sont déclarées exemptes. Quant aux mariages entre catholiques et non-catholiques, le décret maintient le *statu quo*. — 2. Ce mode de publication diffère, comme on le voit, de celui qu'avait prescrit le concile de Trente pour le décret *Tametsi*. Le décret est entré en vigueur à partir du jour de Pâques 1908 ; et les Ordinaires ont eu soin de le faire connaître à temps.

FIN DU QUATRIÈME VOLUME.



# Table des Matières

CONTENUES DANS CE QUATRIÈME VOLUME

FIN DE LA TABLE DU QUATRIÈME VOLUME

Bergerac. — Imp. Générale du Sud Ouest (J. CASTANET)
place des Deux-Conils

Bergerac. — Imp. Générale du Sud-Ouest, J. Castanet, place des Deux-Conils



